ANNIBALE PASTORE

IL
PROBLEMA DELLA CAUSALITÀ

CON PARTICOLARE RIGUARDO

ALLA

TEORIA DEL METODO SPERIMENTALE

VOLUME PRIMO

STORIA CRITICA DEL PROBLEMA DELLA CAUSALITÀ

DAI PRIMORDJ DELLA FILOSOFIA GRECA AI GIORNI NOSTRI

TORINO
FRATELLI BOCCA EDITORI

Depositario per la Sicilia: Orazio Fiorenza - Palermo.
Deposito per Napoli e Provincia:
Società Editrice « Dante Alighieri » (Albrighi, Segati e C.) - Napoli
Italian Book Company - New York

1921

Digitized by Google

TORINO - FRATELLI BOCCA, EDITORI - ROMA-MILANO

Biblioteca di Scienze Moderne

1. SERGI. *Africa.* Antropologia delle stirpe Camitica. - Con 118 fig. ed una carta . . . . . L. 10 —
2. NIETZSCHE. *Al di là del bene e del male.* Preludio d'una filosofia dell'avvenire — 5ª ediz. . . . . » 8 —
3. ZINI. *Proprietà individuale o proprietà collettiva?* — (Solo più copie legate) . . . . . » 9 —
4. VERWORN. *Fisiologia generale* . . . . . (*esaurito*)
5. CICCOTTI. *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico* . . (*esaurito*)
6. VILLA. *La psicologia contemporanea.* — 2ª ediz. . . . . » 12 —
7. NIETZSCHE. *Così parlò Zarathustra.* Un libro per tutti e per nessuno — 5ª edizione . . . . . » 20 —
8. SERGI. *Specie e varietà umane.* — Con molte figure. (Solo copie legate) . . . . . » 8 —
9. BARATTA. *I terremoti d'Italia* — Con 136 sismocartogrammi. (Sole copie legate) . . . . . » 22 —
10. SPENCER. *I primi principî.* — 3ª edizione . . . . . » 25 —
11. STIRNER. *L'unico.* Con introduzione di E. Zoccoli — 3ª edizione » 20 —
12. DE MICHELIS. *Le origini degli Indo-Europei* . . . . . » 15 —
13. SPENCER. *Fatti e commenti* — (Solo più copie legate) . . . » 9 —
14. SERGI. *L'origine dei fenomeni psichici e il loro significato biologico* (*esaurito*)
15. SPENCER. *Introduzione alla scienza sociale* . . . . » 9 —
16. — *Le basi della morale* . . . . . » 7 —
17. JAMES. *La coscienza religiosa* . . . . . (*esaurito*)
18. SPENCER. *Le basi della vita* . . . . . » 10 —
19-20. PIERSON. *Trattato di economia politica* . . . . . (*esaurito*)
21. HARNACK. *La missione e la propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli* . . . . . » 14 —
22 NIETZSCHE. *La gaia scienza* . . . . . » 24 —
23. SPENCER. *L'evoluzione della vita* . . . . . » 7 —
24-25. HÖFFDING. *Storia della filosofia moderna.* Due volumi. — 2ª edizione . . . . . » 25 —
26. ZOCCOLI. *L'anarchia. Gli agitatori, le idee, i fatti* . . . » 14 —
27. TROJANO. *Le basi dell'umanismo* . . . . . » 7 —
28. SPENCER. *Le basi del pensiero* . . . . . » 8 —
29. ORESTANO. *I valori umani* . . . . . » 8 —
30. CANTONI. *E. Kant.* — 2ª edizione . . . . . » 9 —
31. ROMANES. *L'evoluzione mentale nell'uomo.* Origini della facoltà umana . . . . . » 10 —
32-33. DE SANCTIS. *Storia dei Romani.* — Vol. I e II. La conquista del primato in Italia . . . . . (*esaurito*)
34. FOREL. *La questione sessuale esposta alle persone colte.* — 2ª ed. » 12 —
35. SPENCER. *Il progresso umano* . . . . . » 10 —
36. SERGI. *Europa. L'origine dei popoli Europei* . . . . » 20 —
37. BARTH. *Principii di pedagogia e didattica.* — 2ª edizione . . » 20 —
38. EUCKEN. *La visione della vita nei grandi pensatori* - 2ª edizione » 36 —
39. ZUCCANTE. *Socrate.* Fonti-Ambiente-Vita-Dottrina . . . » 12 —
40. SCHOPENHAUER. *Morale e religione* . . . . . » 8 —

I prezzi devono essere aumentati del 30 0|0 ad eccezione di quelli già indicati NETTI

Digitized by Google

IL PROBLEMA DELLA CAUSALITÀ

CON PARTICOLARE RIGUARDO

ALLA

TEORIA DEL METODO SPERIMENTALE

Digitized by Google

DELLO STESSO AUTORE

Sopra la teoria della scienza. — Logica, matematica, fisica. — Torino, Bocca, 1903.

Macchine logiche. — Conferenza popolare. — Genova, Riv. Ligure, 1906.

Logica formale dedotta dalla considerazione di modelli meccanici. — Con 17 figure e 8 tavole fuori testo. — Torino, Bocca, 1906.

I progressi e le condizioni presenti degli studj intorno la logica formale. — Prolusione. Finalmarina, 1906.

Del nuovo spirito della scienza e della filosofia. — Torino, Bocca, 1907.

G. M. Guyau e la genesi dell'idea di tempo. — Lugano, « Coenobium », 1907.

Sull'impiego del concetto di tempo nella logica pura. — Estr. « Questioni filosofiche ». — Bologna, Formiggini, 1908.

Sopra un punto essenziale del neo-hegelismo contemporaneo. — Atti R. Accad. Scienze di Torino, (XLIV), Maggio, 1909.

Sulla natura extralogica delle leggi di tautologia e di assorbimento nella logica matematica. — IV Congresso Internazionale Matematici. (Vol. 3°, IV, 6). - Roma, 1909.

Sull'origine delle idee in ordine al problema dell'universale. — Rendic. Lincei XVIII, Giugno, 1909.

Sillogismo e proporzione. — Torino, Bocca (B. S. M., 47), 1910.

Il valore teoretico della logica. — Prolusione alla R. Università di Torino, Riv. di filos., — Roma, 1910.

Dell'Essere e del Conoscere. Memoria. — R. Accad. Scienze di Torino. Serie II, LXI, Gennaio, 1911.

Contributo alla teoria della conoscenza. — Rendic. R. Istit. Lombardo. Serie II, XLIV, 1911.

Nuove ricerche sulla percezione monoculare della distanza, I. « Riv. di Psic. applic. », Settembre-Ottobre, 1911.

B. Croce e la filosofia di G. B. Vico. — « Giornale storico della letterat. it. ». — Torino, 1911.

Le definizioni matematiche secondo Aristotele e la logica matematica. — Atti R. Accad. Scienze. — Torino, Marzo, 1912.

Il Pensiero puro. — Torino, Bocca, 1913.

Der kritische Kommunismus bei Friedrich Engels. — Archiv. für die Geschichte des Sozialismus. — Hirschfeld, Leipzig, 1913.

Une théorie des limites appliquée à la civilisation moderne. — Revue France-Italie, Mai, 1914.

Sopra la critica filosofica delle scienze. — « Riv. di filos. ». Marzo-Aprile, 1914.

Il compito della filosofia nel rinnovamento degli ideali della patria. — Prolusione. — Riv. di Filos., Gennaio, 1916.

Digitized by Google

ANNIBALE PASTORE

IL
PROBLEMA DELLA CAUSALITÀ

CON PARTICOLARE RIGUARDO
ALLA
TEORIA DEL METODO SPERIMENTALE

VOLUME PRIMO

STORIA CRITICA DEL PROBLEMA DELLA CAUSALITÀ
DAI PRIMORDJ DELLA FILOSOFIA GRECA AI GIORNI NOSTRI

TORINO
FRATELLI BOCCA EDITORI

Depositario per la Sicilia: Orazio Fiorenza - Palermo.
Deposito per Napoli e Provincia:
Società Editrice « Dante Alighieri » (Albrighi, Segati e C.) - Napoli
Italian Book Company - New York

1921

Digitized by Google

HARVARD COLLEGE
MAY 1924
LIBRARY

PROPRIETÀ LETTERARIA

Casale Monferrato — Unione Tipografica Popolare succ. Cassone

Digitized by Google

INDICE

PREFAZIONE . . . . . Pag. 1

Introduzione . . . . . » 7

PARTE PRIMA

Storia critica del problema della causalità dai primordj della filosofia greca ai giorni nostri.

Criterj generali . . . . . » 33

CAPO I. — La Filosofia greca dai primordj a Socrate . . » 37

CAPO II. — Platone . . . . . » 43

CAPO III. — Aristotele . . . . . » 55

CAPO IV. — Stoicismo, Epicureismo, Scetticismo, Neoplatonismo » 75

CAPO V. — La Patristica e la Scolastica . . . . . » 95

CAPO VI. — Il Risorgimento . . . . . » 111

CAPO VII. — Galileo . . . . . » 119

CAPO VIII. — Il razionalismo e l'empirismo . . . . . » 141

CAPO IX. — La scuola scozzese . . . . . » 175

CAPO X. — Kant . . . . . » 179

CAPO XI. — La Filosofia nella prima metà del secolo XIX . » 191

CAPO XII. — La Filosofia contemporanea . . . . . » 225

CORRENTE PRIMA — *Tendenze teoretiche.*

§ 1. — Empirismo . . . . . » 226

§ 2. — Empirio-criticismo . . . . . » 229

§ 4. — Neocriticismo e sistemi affini . . . » 241

Digitized by Google

§ 5. — Positivismo italiano . . . . . *Pag.* 262
§ 6. — Contingentismo . . . . . » 267
§ 7. — Immanentismo . . . . . » 272
§ 8. — Logicismo . . . . . » 277
§ 9. — Neo-hegelianismo inglese . . . . . » 281
§ 10. — Idealismo attuale . . . . . » 285

CORRENTE SECONDA — *Tendenze patetiche.*

§ 11. — Valorismo . . . . . » 294

CORRENTE TERZA — *Tendenze pratiche.*

§ 12. — Intuizionismo . . . . . » 304
§ 13. — Pragmatismo . . . . . » 308
Conclusione . . . . . » 315

Digitized by Google

ERRATA-CORRIGE.

Pag.	Lin.	Nota		
11	16		Synthetis	Synthesis
14	5		trascendentale e trattate	trascendentale trattate
40	34		della Causa intelligente, aggiungere	e della Causa finale,
48	8		ἔρλῳ	ἔργῳ
57	3		τὸυ ποκείμενον	τὸ ὑποκείμενον
58	11		causa motrice e causa finale	causa materiale e causa formale
60	15		οὔ	οὗ
104	22		*parus*	*purus*
118			*prima dell'ultima linea aggiungere*	Concludendo: se, per Bruno, nella natura divina (che è infinito causare) *necessitas et libertas sunt unum*, non ripugna estendere lo stesso principio alla vera natura umana (in quella parte di natura divina che ha in sè). Cfr., per la stessa osservazione in Spinoza, pag. 155.
130	2-3	1ª	aspirazione	ispirazione
210	21		Docke	Locke
212	8		incognita »	incognita »)
235	21		esso	essa
237	16		x = φ(y)	$x = \varphi(y)$
»	23		valore	vapore
243	6		sensazione	seriazione
»	8	2ª	rialzare	scalzare
252	9		generale della natura	generale delle leggi della natura
253	1	1ª	*Psycologie*	*Psychologie*
»	4	»	*metaphisique*	*métaphysique*
»	»	»	*metaphisyque*	*métaphysique*
»	5	»	*metaphysiques*	*métaphysiques*
254	7		posti	parti
»	13		cordone	cardine
»	18		de la	de là
»	21		del	de
257	3	2ª	*studien*	*Studien*
281	6		pensiero	pensiero (in s. s.)
»	7		pensiero	pensiero (in s. s.)
282	26		possibile	impossibile
»	4	1ª	herbertiana	herbartiana
285	25		scientifica	scientifica (in s. s.)
287	31		scienza	scienza (in s. s.)
291	18		si pone	si pone oggettivamente
296	17		Kennen	*kennen*
»	18		Erkennen	*erkennen*
298	16		Wirken	*wirken*
301	35		delle	dalle
309	4	4ª	*Pragmatismby*	*Pragmatism*
317	6		all'incontro	all'incontro delle
318	22		giunto a	giunto criticamente a

Digitized by Google

Digitized by Google

PREFAZIONE

La letteratura filosofica italiana non ha ancora un trattato organico completo sul problema della causalità. Certo molti e ben noti lavori parziali condotti con la più scrupolosa cura offrono preziosissimi contributi nel campo della storia e della teoria.

La filosofia tedesca invece possedie l'opera del Koenig (1), *che è la monografia più importante pubblicata finora sul problema causale dal punto di vista della storia. Ma, in primo luogo, il lettore si trova continuamente alle prese coll'autore circa l'apprezzamento dei varj sistemi, perchè le questioni sono chiuse con giudizj fondati sopra una teoretica implicita e in generale mancano le riferenze collo stato attuale degli studj sia in ordine all'epistemologia, sia in ordine alla gnoseologia e alla metafisica. Inoltre, il primo volume comincia da Cartesio, e il secondo ed ultimo volume, dopo d'aver esposti i sistemi aitiologici del Maine de Biran, dello Schopenhauer, del Trendelenburg, del Herbart, del Lotze, del Comte, del Mill, degli Empirici tedeschi, dello Spencer e del Riehl, si ferma al Wundt, e l'opera è del 1888-1890.*

Ora, i risultati del movimento scientifico e filosofico di quest'ultimo trentennio costituiscono un reale progresso e la loro importanza mi sembra tanto grande da non ammettere indugio nel renderli noti.

---

(1) KOENIG, *Die Entwickelung des Causalproblems von Cartesius bis Kant.* Leipzig 1888. — Zweiter Theil, *seit Kant,* 1890.

Digitized by Google

Infine, per quanto riguarda l'aspetto scientifico della questione e specialmente la teoria del metodo sperimentale, come si può dimenticare che nell'opera del Koenig invano si desidera il riconoscimento dell'indirizzo aitiologico di Galileo? Lacuna enorme, che si ripete — benchè in minore misura — anche negli insigni lavori di logica del Lotze, del Sigwart, del Wundt, dell'Ueberweg, del Lindner, del Drobisch, dell'Ulrici e del Bradley, fra i maggiori che naturalmente si devono consultare per la trattazione della parte teoretica del problema.

Agli amatori quindi delle ricerche speculative non dispiacerà — almeno lo spero — che si ponga loro sott'occhio, in primo luogo, l'analisi accurata e paziente dei maggiori sistemi filosofici in ordine al problema della causalità, dai primordj della filosofia greca ai giorni nostri; poscia che si illumini la ragione scientifica dove si definisce e si dimostra; infine che si affrontino i massimi problemi, onde potranno agevolmente riconoscere la legittimità e la relativa indipendenza dei varj gradi del sapere, apprezzare la missione sintetica della filosofia, provandone l'azione geniale e vivificante.

Tal'è in sostanza il disegno di questo saggio.

So che scrivere una monografia rispondente a tante esigenze è un'impresa piena di difficoltà e d'ostacoli d'ogni maniera ed io sono troppo alieno dal pretendere, non che dallo sperare, d'essere riuscito felicemente, dove tanti autori con assai più ingegno e migliore dottrina non si decisero finora ad inoltrarsi, per non fallire così al proprio intento come alla pubblica aspettazione.

Non posso neanche illudermi d'aver fatto opera in tutto originale, pur là dove la sintesi geniale della filosofia, esigerebbe l'intuizione più intima dello studioso, giacchè temo sempre d'attribuire troppo a me stesso il tesoro di teorie altrui, meditate con grandissimo amore. È vero bensì che nessun pensatore malgrado la più scrupolosa coscienza saprà mai esattamente ciò che deve al pensiero altrui.

Non v'ha luogo frattanto nè a servile imitazione nè a vanagloria. Io sento piuttosto il dovere di far notare in modo speciale l'influenza che hanno esercitato sul mio pensiero, fra i teoretici italiani viventi, il Masci, il Varisco, il Martinetti, il De

Digitized by Google

Sarlo, il Guastella, il Benzoni e il Gentile. Questa influenza non si limita ai numerosi passi in cui il loro nome è citato, ma è forse anche più sensibile nell'espressione di quegli stessi principj che mi hanno ajutato a conquistare la mia relativa libertà.

Queste considerazioni sono valevoli, non meno che per la parte prima concernente la storia, per la seconda parte dell'opera in cui l'amore della ragione e la critica del sentimento vorrebbero insieme essere posti a servizio della teoria.

Prescindendo dalla parte prima concernente la storia, nell'epistemologia che, dopo il problema empirico delle cause, impernia la Parte seconda (Sezione I) affermo che la ricerca e la prova delle cause spetta esclusivamente al metodo sperimentale ed esalto la teoria dei modelli, dimostrando per la prima volta che essa discende dalla teoria delle macchine di Galileo. La teoria del metodo sperimentale così importante sia per la scienza, sia per la filosofia, priva finora d'una trattazione esauriente, utilizzati qui i risultati delle più accurate indagini storiche da Galileo a Enrico Rodolfo Hertz, riceve un assetto definitivo rispondente alle esigenze del sapere. Ciò posto, giustifico un'interpretazione scientifica della doppia causalità, dimostro l'applicabilità del metodo sperimentale in psicologia, criticando però il metodo Weber-Fechner e proponendone un altro che sembra più rigoroso e fecondo. Combatto in seguito la dottrina dell'epifenomeno. Infine non rinunzio alla causalità storica, ma la considero nella forma d'un conato elettivo, immanente all'unità psicofisica del reale.

Nella teoria della conoscenza e della realtà (Sezione II) sostengo l'insufficienza della causalità scientifica per l'interpretazione filosofica del mondo. Quindi, premessa la dottrina del pensiero come attività psico-fisica dell'universo, combatto la metafisica dogmatica delle cause, riservando alla filosofia l'altissimo compito d'investigare, in ordine al problema della causalità, la direzione ideale e il valore delle leggi causali nell'universo.

Finalmente nell'esame del valore morale del vero (Sezione III) impernio tutta la soluzione sull'idea liberatrice della causalità, e giustifico il sacrificio compiuto per il puro amore della vita ideale della stirpe umana.

Queste franche dichiarazioni mi procacceranno forse la taccia

Digitized by Google

di materialista da coloro che si fermano alle prefazioni. Ma chi vorrà darsi la pena di leggere questo saggio non troverà una sola parola che accarezzi la tesi del materialismo o solo attenui la forza redentrice dell'ideale.

A chi mi domandasse per ultimo in qual modo sul terreno speculativo io sia giunto a osteggiare risolutamente la metafisica delle cause, dalla causa prima alla causa finale, quando insigni pensatori con opposto ma non maggiore entusiasmo di fede, vorrebbero restituirle, nel mondo delle idee, il luogo privilegiato che aveva una volta, per salvare — com'essi dicono — la causa della moralità, questa sola brevissima risposta potrei aggiungere: liberi gli altri di pensare e di credere a loro agio e certo più felici di me, io non posso far altro che sodisfare ad una ragione teoretica conscia dei proprj confini, quindi avversa ad ogni sintesi dell'inconoscibile. La mia interpretazione ateleologica, tuttavia, per quanto consona alle dottrine dell'Etica di Spinoza e della Critica della ragione pura di Kant, non esce da aridità di sentimento, ma da una ragione maturata dall'analisi logica e da una volontà che, invece di lasciarsi abbattere dal senso tragico della vita, ne afferra le più dolorose contrarietà e cerca di risolverle in valori di poesia.

Vedano dunque gli eterni predicatori delle armonie teleologiche come costitutive della realtà quanto siano vane le loro accuse contro coloro che, solo perchè negano ogni causa prima e ogni causa finale, dovrebbero — a loro giudizio — spoetizzare non solo, ma ottenebrare, anzi avvilire la scena dell'universo.

Quand'io considero da quanti e quali generosi filosofi, fin dalla più alta antichità, non si sentì più bisogno dell'intervento delle cause sopranaturali per giustificare la concezione unitaria delle cose, non posso meravigliarmi a bastanza, non già che vi siano ancora tanti ipercausisti ai giorni nostri, ma che nelle questioni filosofiche, almeno dove le passioni hanno, sì, diritto di vivere non d'imperare, l'amore d'una sintesi umanistica si profani a tal segno da scambiarlo col più funesto nullismo.

Frattanto io credo che il rinnoramento degli studj teoretici in Italia, che è il più urgente e il più importante compito a cui i pensatori italiani siano ora chiamati dall'interesse della patria insieme e della filosofia, non sia possibile che coll'esercizio di

Digitized by Google

una critica tanto più severa verso di sè, quanto più generosa verso gli altri.

Possano convincersi una volta quanti sentono veramente la responsabilità e la dignità della nostra missione che la filosofia italiana non tornerà libera e grande finchè la Teoretica — sfatate le idee trascendentali della ragione pura — non tornerà ad amare l'arte, a rispettare la scienza, a venerare il pensiero e, secondo l'altissimo monito del Varisco, a vivere ex veritate *la verità.*

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUZIONE

I. — Il problema della causalità è la pietra di paragone della filosofia. « Se voi intendete per causa una certa cosa — afferma il Taine — voi avrete una certa idea dell'universo e della scienza, e se voi intendete per causa una cosa differente, voi avrete un idea differente della scienza e dell'universo » (1).

Queste parole indicano a bastanza il proposito del presente lavoro. Io mi propongo di ricercare la natura e l'origine, l'oggetto e lo scopo, il valore e i limiti della conoscenza causale tanto nelle scienze quanto nella filosofia. Questa ricerca ha per noi un triplice interesse: storico, teoretico e morale.

Il primo, perchè non ancora bene si conosce come il problema della causalità si presenti nella storia, mentre è indispensabile sapere inoltre *perchè* la nozione causale profondamente si connetta coi maggiori problemi delle scuole filosofiche e formi perenne argomento di discussione svolgentesi col progresso delle scienze.

Il secondo, perchè ancora si deve discutere, in primo luogo, per porre epistemologicamente le nozioni e le proposizioni scientifiche fondamentali e per determinare il carattere, l'ufficio, il valore e i limiti del metodo di ricerca e di prova dei rapporti di causalità cioè del metodo sperimentale; in secondo luogo, per stabilire l'origine e il valore dell'idea e del principio di causalità rispetto ai massimi problemi speculativi dai quali tutto il resto dipende.

(1) TAINE, *Les philosophes classiques du XIX siécle en France*, 7ª ed., pag. VI.

Digitized by Google

Il terzo, perchè bisogna tracciare i rapporti del problema della causalità col problema della contingenza e della necessità, sopratutto in ordine al problema psicologico e morale della libertà umana, per assumere di fronte alla critica una concezione del mondo e della vita che rispetti le esigenze dell'esperienza della scienza e della filosofia.

Io credo che si possa fare un'opera utile trattando ordinatamente questi tre punti, perchè ai giorni nostri, malgrado tanti studj, la nozione della causalità resta ancora troppo velata dai pregiudizj dei sistemi, mentre il vecchio problema causale, importantissimo davanti alla concezione della scienza, della vita e dell'universo, non può essere veramente risolto che dagli spiriti indipendenti.

Lo scopo richiede insomma un'opera di storia e di critica, di teoria della conoscenza e di metafisica, di psicologia e di etica alla luce serena della verità. Tre analisi per giungere ad una sintesi. Non pajano troppo lunghe le premesse.

II. — Certo gli uomini che hanno la fortuna di far a meno dell'opera altrui, perchè coll'intuito riescono di slancio alla verità, troveranno superflua la parte storico-critica premessa ad una trattazione intorno alla quale, per quanto teoricamente possiamo dissentire, praticamente siamo quasi tutti d'accordo. Ma la loro via non è tale che possa esser percorsa da tutti sicuramente. Kant poteva andar orgoglioso di non scrivere per coloro che si valgono della filosofia ad ordinare l'esposizione d'una disciplina già esistente, ma a scoprire questa scienza da sè medesimi (1) cioè a pensare da sè. La sua straordinaria potenza critica gli concedeva di penetrare quasi da solo le più riposte verità, senza ricorrere alle esposizioni storiche. Ma a chi già manchi tanta sagacia e pur resti il proposito di giustificare una costruzione razionale, quando ancora mancasse l'appoggio della tradizione filosofica e la piena conoscenza critica delle ricerche scientifiche anteriori non accadrà necessariamente di vagare in discorsi ambigui e divergenti, senza costrutto? Del resto, per la questione che ci interessa, lo stesso Kant non ha mancato di

(1) KANT, *S. W., Proleg.*, pag. 3, (Rosenkranz), Leipzig, 1838.

Digitized by Google

trattare del grande tentativo storico di Davide Hume, facendo un diligente esame critico della sua indagine.

È frattanto la più simpatica e la più forte delle discipline sapersi imporre un amore illuminato delle cose altrui, senza cieco fanatismo per il passato, senza imprudente rinunzia ad ogni perfettibilità per l'avvenire. Questo dico per la parte storica che sarà trattata con la maggiore diligenza, perchè è ragionevole pensare che i tentativi altrui non possano restare senza effetto sopra la nostra conoscenza. E dovrebbe bastare l'immenso intreccio delle investigazioni e dei risultati storici per infondere la convinzione che nessuno può essere sicuro del proprio pensiero senza la completa coscienza di poter superare ogni convinzione opposta alla propria.

Passando alla storia dell'aspetto filosofico del problema causale, a chi non è evidente che la cognizione dei sistemi filosofici è di somma importanza almeno perchè, colla presentazione di tutte le parziali verità, dà il desiderio se non forse anche il modo di oltrepassare sinteticamente ogni sistema esclusivo? Un'analisi storica incapace di condurre ad una sintesi, oltre a non essere vera storia, non è vera filosofia.

Si conosce il suggestivo confronto fatto dal Guyau tra la ricerca dello scopo mirato dal tiratore sopra un cartone di bersaglio e quella che intraprende la scienza puramente positiva dei costumi, quando essa si sforza di determinare lo scopo ordinario della condotta umana (1). Noi possiamo analogamente paragonare il gruppo dei sistemi filosofici rivolti alla soluzione del problema causale agli innumerabili fori dei projettili fatti da tiratori intorno al bianco d'un cartone di bersaglio. Senza che nessuna palla abbia colpito lo scopo si potrà mettere il dito al centro della regione dove i fori sono più numerosi e dire: *ecco il punto di mira!* Mi si permetta di dichiarare che la nostra esposizione storico-critica dei principali sistemi filosofici circa il problema della causalità non ha altro proposito che di mostrare la convergenza dei varj tentativi verso un punto sintetico che sarà precisato colla massima nettezza nella parte seconda.

Per ciò che riguarda la storia del problema scientifico l'utilità

(1) GUYAU — *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pag. 35.

Digitized by Google

è così evidente che ogni giustificazione della ricerca sarebbe superflua. Certo non è sempre possibile separare con un taglio netto in ogni autore ciò che serve più alla teoria della conoscenza scientifica che a quella della conoscenza speculativa. Noi anzi saremo costretti talora ad esporre in un gruppo solo il contributo oltremodo complesso dovuto ai varj studiosi. Gli stessi filosofi furono spesso grandi scienziati, e scienziati spiritosissimi non ebbero paura di filosofare. Tuttavia, non perdendo d'occhio la nostra distinzione critica dei gradi della conoscenza, sarà possibile infine arrivare a farsi un'idea abbastanza netta delle tappe fondamentali dei due sviluppi.

III. — La parte teoretica è divisa in tre sezioni.

Nella prima, il punto fermo e certo da cui prendiamo le mosse è la determinazione scientifica dei rapporti causali. Risolto questo problema circa i fondamenti ed il metodo, non possiamo fare a meno di domandarci quale sia il valore delle leggi causali rispetto alla conoscenza e alla realtà. Alla questione epistemologica succede così e si ingrana la questione speculativa: quella ci dà l'apprezzamento critico dei principj, dei metodi e dei risultati scientifici, questa l'investigazione teoretica dell'origine e del valore dell'idea di causa e del principio di causalità in ordine ai massimi problemi dell'essere e del conoscere.

Nella terza sezione si indaga il valore morale della verità.

Su tutti e tre questi punti, bisogna dirlo, la critica così scientifica come filosofica esige una riforma.

IV. — Invero, rispetto al primo, per quanto siano eccellenti le ricerche dei postkantiani e dei più riputati epistemologi della filosofia contemporanea, i progressi compiuti circa la teoria della determinazione scientifica del rapporto causale non hanno ancora sepolta l'opera kantiana. E frattanto la teoria di Kant, fortissima per l'aspetto metafisico dell'*a priori*, non potendo nè dovendo bastare all'esigenza scientifica, da sè sola non arreca mai quella soddisfazione che uno spirito coerente ha il dovere non che il diritto di convalidare.

Possiamo fin d'ora intravedere in qual senso si debba riformare la dottrina di Kant, affinchè il problema complesso della causa-

Digitized by Google

lità riceva una soluzione adeguata per la questione dei fondamenti e del metodo. Kant include il problema della causalità nell'ampio problema della possibilità dei giudizj sintetici a priori ed è dalla soluzione di questo ampio problema che egli fa dipendere tutto il destino della metafisica e la decisione circa la sua esistenza. Per ben comprendere la posizione di Kant bisogna tener presente il metodo da lui adottato per affrontare la soluzione del problema critico fondamentale. Kant si richiama a due sole scienze della conoscenza teoretica cioè la matematica pura e la fisica pura ed esclusivamente considera la conoscenza a priori che sta a base di esse. Quanto alla possibilità dei giudizi sintetici a posteriori il suo parere è molto energico e sbrigativo. « La possibilità dei giudizj sintetici *a posteriori*, egli dice, di quelli cioè che sono attinti dall'esperienza, non ha bisogno d'alcuna esplicazione speciale, poichè l'esperienza non è essa stessa altro che una continua composizione (synthetis) delle percezioni ». Ma in questo riguardo, nell'affermare cioè che la possibilità dei giudizj sintetici *a posteriori* non ha, in ogni caso, bisogno di alcuna esplicazione speciale, il grande uomo non ebbe la fortuna d'essere approvato dai competenti. Bisogna invero osservare che, se in un certo senso si può ammettere che l'esperienza non sia che una continua composizione di percezioni, per contro la riduzione all'esperienza dell'esperimento — qual si usa nella scienza fisica come mezzo di invenzione e di prova — è incontestabilmente contradetta dai fisici. Invero, perciò che io mi limito a sommare le mie percezioni, l'esperimento fisico non è compiuto affatto, anzi non è neppure impiantato. E per quanto io seguiti a sommare le mie percezioni empiriche non troverò mai modo di saltar fuori dell'esperienza. Per concepire l'esperimento scientifico bisogna uscire dal concetto additivo dell'esperienza, chiamando oltre ad essa in ajuto l'imaginazione e la deduzione per la costruzione del sistema ipotetico-deduttivo (cioè del modello) senza cui non potremmo mai conoscere in particolare e in forma esatta le leggi causali della natura. Quindi, la vantata facilità del passaggio dalla fisica pura — nel senso di Kant — (che infine è poi la metafisica immanente della natura tanto esteriore quanto interiore) alla fisica sperimentale — nel senso di Galileo — (che è poi la fisica vera e propria o scienza esatta della natura esteriore) non

Digitized by Google

solo non può essere concepita sulla parola di Kant, ma richiede l'esame di ragioni che Kant ha lasciato completamente da parte. Non si tratta soltanto di stabilire la possibilità dei principj sintetici a priori della ragion pura in generale; giacchè, anche accettando tutta la teoria di Kant sulla possibilità della fisica pura, il problema della determinazione scientifica delle leggi causali non viene ancora risolto.

A che servirebbe infatti asserire, sulla traccia di Kant, che la fisica sperimentale è così intimamente connessa colla fisica pura che alle leggi a priori di questa, considerate come le condizioni della possibilità dell'esperienza, si possono ricondurre tutte le leggi particolari della connessione causale della natura, in quanto leggi (1), quando all'atto pratico della derminazione esatta invano aspetteremmo un po' di luce dalla sola conoscenza della fisica pura, secondo la dottrina Kantiana? Per una questione così complessa e poco famigliare non sarà inutile un maggiore schiarimento. La validità della soluzione di Kant circa il problema della causalità proviene tutta dalla fonte dei giudizj sintetici a priori in cui si raduna il problema della critica della ragione pura, contenuto dalla filosofia trascendentale. Siccome Kant, in via generale, si preoccupa di una scienza che determini a priori la possibilità, i principj e la portata di tutte le nostre conoscenze in modo universale ed assoluto, e tale è appunto lo scopo propedeutico della critica, senza esaminare per ora se la sua soluzione regga o no, ci basti avvertire che egli non ha fatto altro che trattare e risolvere criticamente la propedeutica metafisica del problema della causalità. Di questo possiamo convincerci anche per altra via. Invero è nell'Analitica trascendentale che Kant chiarisce la possibilità della conoscenza fisica per mezzo dei concetti puri o categorie che noi applichiamo alle intuizioni empiriche e per mezzo di cui formiamo i concetti empirici. Ma Kant non insiste che sulla sintesi a priori ottenuta col concorso delle intuizioni pure e dei concetti puri. Ora l'Analitica trascendentale, in primo luogo, appartiene non solo alla Logica generale trascendentale, ma alla Logica generale la quale tratta

(1) MARTINETTI *Commento ai « Proleg. ad ogni Metafisica futura »*. Torino, Bocca, 1913. — Nota 130, pag. 274.

Digitized by Google

dell'uso dell'intelletto in generale e contiene le regole assolutamente necessarie del pensiero ed è canone per i giudizj, in opposizione alla Logica particolare che contiene le regole che servono a pensare esattamente su una data specie di oggetti ed è per Kant l'organo di una data scienza. E la Logica particolare non entra nella trattazione diretta della Critica. In secondo luogo, l'Analitica trascendentale appartiene alla Logica generale pura che si occupa della sola forma del pensiero ed è canone dell'intelletto in opposizione alla Logica generale applicata che rappresenta l'intelletto e le regole del suo uso in concreto cioè sotto le condizioni subjettive ed empiriche che insegna la psicologia ed è per Kant un catharticon dell'intelletto volgare. E la Logica generale applicata analogamente non entra nella trattazione diretta della critica. Insomma nè la Logica particolare nè la Logica generale applicata sono essenziali alla soluzione del problema della causalità secondo Kant, il quale riduce tutto al problema della sintesi a priori.

Ora diventa facile l'intelligenza della soluzione di Kant, per ciò che concerne il vero centro della questione causale e il vantaggio recato alla scienza. Ammettiamo per poco che la soluzione di Kant sia la vera; ammettiamo cioè che il concatenamento causale delle cose e dei fatti riposi tutto sull'attività a priori dello spirito nostro e propriamente sulle condizioni originarie della coscienza trascendentale che rendono possibile l'esperienza. Delle due una: o la questione della causalità si risolve pienamente colla questione dell'origine delle categorie o non si risolve. Kant opta per la prima, benchè in verità non ci dia poi neanche questa soluzione limitandosi ad affermare la provenienza a priori delle categorie. Ma stando solo in compagnia di Kant ci è impossibile risolvere tutto il problema delle cause. Infatti, inteso una volta con lui che la causa è un concetto a priori che noi applichiamo agli oggetti, e con cui dobbiamo pensarli e ordinarli per poterne avere cognizione, ancora non si scorge qual sia la genesi tecnica delle cognizioni causali e le regole dell'uso dell'intelletto *in concreto,* cioè sotto le condizioni pratiche che rendono possibile la scienza fisica vera e propria, in particolare. E non è forse di questa genesi tecnica che noi dobbiamo *anche* preoccuparci per risolvere il problema delle cause in tutta la sua portata? Ora,

Digitized by Google

solo la Logica particolare delle scienze e la Logica generale applicata su cui Kant resta muto ci mettono in grado di giungere ad una cognizione esatta delle cause, la quale invano si domanderebbe alla Logica generale pura e in particolare alla Logica trascendentale e trattate così ampiamente da Kant. Chè sarebbe assurdo, dopo d'aver accolta la soluzione di Kant sospendere ogni ulteriore ricerca sull'origine delle cognizioni causali; mentre per scoprire quelle leggi causali della cui utilità per l'uso pratico nè Kant nè lo stesso Hume hanno mai dubitato, è indispensabile risalire a quella fonte non trascendentale donde derivano le verità esatte della Fisica come scienza particolare. Riassumendo, questa riflessione sulla limitatezza della soluzione kantiana ci riporta all'affermazione predetta cioè a riconoscere che il problema complesso della causalità non solo non riceve una soluzione esauriente dalla dottrina trascendentale ma, quel che è peggio, rimane pregiudicato sul punto che è di sommo rilievo.

Com'è possibile dunque riformare la dottrina di Kant? E che cosa si tratta di stabilire? La risposta non può esser che la seguente. Si tratta di vedere se non sia possibile un'interpretazione di tutto l'ampio problema della causalità la quale, senza infirmare il valore e l'efficacia della dottrina trascendentale quanto all'origine a priori, risponda anche al quesito dell'origine e della possibilità della cognizione causale *in concreto* cioè sotto le condizioni di ragione e di fatto che rendono possibile la scienza fisica particolare. E tale è il mio intento, ossia non abbandonare la continuità fra i principj della Logica generale pura e quelli della Logica generale applicata, fra i principj della Teoria della conoscenza e della Metafisica cioè della Fisica pura nel senso di Kant e i principj della fisica sperimentale nel senso di Galileo. Ciò può servire di spiegazione preliminare per quanto avevo da dire rispetto al senso della rettifica e dell'integrazione del pensiero di Kant.

Ma per chiarire il nuovo tipo di problema proposto occorrerà un'altra rapida occhiata alla posizione di Kant, rispetto al principio della sintesi. È noto che il criterio supremo della verità, secondo Kant, sta nella possibilità di costituire la realtà dell'esperienza come una sintesi totale coerente e stabile, unificando i dati sensibili mediante un sistema di leggi e principj univer-

Digitized by Google

sali e necessarj. In questo modo alle sintesi parziali subjettive instabili e contingenti gli resta possibile opporre, come salda realtà, la sintesi totale, stabile ed objettiva dell'esperienza veramente costituita; alle sintesi parziali a posteriori la sintesi totale a priori; ad una mera somma di giudizj sintetici a posteriori, non necessarj perchè semplici constatazioni empiriche dei sensi, un vero sistema di giudizj e principj formali che non traggono il loro valore dall'esterno, perchè anzi sono le leggi costitutive d'ogni esperienza possibile. Ma, anche accettando, per ipotesi, questa opposizione fra la sintesi totale a priori e le sintesi parziali a posteriori, non bisogna forse tenere separato conto della scienza esatta da un lato e dell'esperienza sensibile dall'altra, poichè questa è semplice accumulamento di dati contingenti, in tutto inesplicabili scientificamente? Invero chi non vede che sarebbe assurdo sperare di poter ridurre il risultato della conoscenza volgare a quello delle scienze esatte, benchè non sarebbe meno assurdo il tentativo di ridurre le sintesi parziali di queste alla sintesi totale della filosofia?

Come non riconoscere quindi che ci sono tre tipi distinti di sintesi, cioè due tipi estremi, l'uno della sintesi totale a priori della metafisica, l'altro della sintesi a posteriori dell'esperienza volgare dei sensi e inoltre un terzo tipo di sintesi che partecipa evidentemente degli altri due, ma su cui è bene sospendere per ora il giudizio, perchè non siamo che nei preliminari? Più su ho parlato della Logica particolare e della Logica generale applicata, come non essenziali alla soluzione del problema di Kant e or ora delle sintesi parziali delle scienze. Bisogna ricordare che il terzo tipo sintetico anzidetto non è stato negato da Kant. Lo si arguisce benissimo dal concetto che egli si fa della scienza o della vera scienza, come egli stesso talora dice. Infatti, con estremo rigore, Kant chiama scienza solo il sapere objettivo universale e necessario (cioè razionale) assolutamente indipendente dall'esperienza. E non c'è pericolo che perda di vista la possibilità anzi l'esistenza di questo sapere che, come ha giustamente osservato il Martinetti, è l'*ubi consistam* di tutta la Critica, almeno pel proposito adottato nei *Prolegomeni*. Quanto alla differenza che è posta da Kant tra la scienza, la vera scienza e le scienze empiriche, il lettore ponga mente all'abile commento

Digitized by Google

che segue. «Le scienze empiriche (come p. e. la fisica vera e propria o la psicologia) che tentano la sistemazione razionale di un dato campo dell'esperienza, non sono nemmeno esse ancora vera scienza: perchè, se per una parte implicano un elemento razionale (la concatenazione necessaria, l'ordine formale, nel quale esse inquadrano i dati per un'esigenza della ragione che è a priori), per l'altro accolgono il dato di fatto come qualche cosa di semplicemente dato, razionalmente inesplicabile. Le scienze sono costruzioni razionali imperfette, provvisorie, il cui fine è di rendere possibile e preparare quello che è l'unica, la vera scienza, l'ideale supremo del sapere: e cioè la ricostruzione razionale di tutta la realtà *ex principiis*, non *ex datis*, la derivazione razionalmente necessaria di tutta la realtà da un principio supremo razionale e quindi certo anch'esso incontestabilmente a priori. «Scienza vera e propria può esser detta solo quella la cui certezza è apodittica: la conoscenza che non implica se non una certezza empirica è solo impropriamente denominata sapere... Una dottrina razionale della natura merita il nome di scienza della natura solo quando le leggi naturali che stanno in essa a fondamento sono conosciute a priori e non sono leggi date dall'esperienza». (*Met. Anfangsgr.*, 467 ss; cfr. *Log.* (ed. Kinkel), 27, 29). (1)

Da questo commento si palesa chiara la posizione di Kant, circa il concetto della scienza. Colla sua teoria Kant si proponeva di tagliar corto ad ogni equivoco. E in verità questa teoria non solamente ci mostra la natura e la condizione propria della scienza a priori ma mette in luce questa verità incontrastabile che tra la sintesi totale apodittica della scienza vera nel senso di Kant e la congerie vaga dei dati dell'esperienza sensibile, s'è costituito un corpo ben distinto di scienze particolari, chiamate da Kant scienze empiriche. Il valore objettivo delle sintesi parziali fornite da queste scienze, implicanti i due opposti elementi, non è da Kant posto in dubbio. Sopra questo punto Kant è perfettamente d'accordo con tutta la tradizione scientifica e anche con Hume che non contesta l'utilità pratica delle scienze reclamanti il contributo dell'esperienza. Però la grave lacuna della

(1) MARTINETTI, *o. c.*, 201.

Digitized by Google

teoria kantiana della scienza in genere consiste nel considerare il lato metafisico come il principale, anzi l'unico, e in particolare, quindi nell'intendere il problema della causalità in modo esclusivamente trascendentale. Per lui la fisica pura è niente altro che la metafisica della causalità. Ne viene che, stando con Kant, il problema specifico della determinazione esatta della causalità non può trovare una soluzione adeguata. Noi possiamo dunque porre il problema in questi termini.

La sintesi a priori di Kant, restando nel campo della metafisica, non dà la conoscenza di fatto delle leggi causali della natura. L'esperienza sensibile, restando nel campo della contingenza, nemmeno. Invece la scienza fisica sperimentale che sta tra quella e questa ce ne mette in sicuro possesso. È vero che, secondo Kant, queste leggi causali non sono che applicazioni e determinazioni delle leggi a priori nel materiale empirico e *in concreto* si ottengono colle regole dell'osservazione d'una natura già data, regole che già presuppongono l'esperienza. Ma ciò non toglie che sia completamente infondata ogni presunzione dogmatica di risolvere il problema della determinazione scientifica delle leggi causali in modo esclusivo, cioè o col solo procedimento a priori, o col solo procedimento a posteriori. Vediamo allora erompere inevitabilmente l'idea che il problema speciale della causalità non ammetta una soluzione a tipo unico. Così fra i due problemi opposti, della possibilità dei giudizj sintetici a priori e della possibilità dei giudizj sintetici a posteriori, l'ipotesi d'un terzo problema (il problema della possibilità dei giudizj sintetici misti, a priori — a posteriori) si giustifica pienamente.

Non è mio proposito entrare in maggiori schiarimenti in questi preliminari. All'incontro, nella ricerca diretta seguente, questo terzo problema non solo si mostrerà possibile ma inevitabile e a suo tempo ne verrà data la soluzione. Avremo modo perciò di sostenere una dottrina che, mentre in generale segue l'indirizzo di Kant, servendo come integrazione sintetica dell'apriorismo e dell'empirismo esclusivi, in particolare poi se ne distacca per tentare una nuova conciliazione sintetica della Fisica pura nel senso amplissimo di Kant con la Fisica sperimentale nel senso stretto di Galileo, in un punto in cui Kant non ebbe quasi pre-

Digitized by Google

sentimento. Questa nuova soluzione del problema scientifico della causalità, per quanto contraria alle previsioni di Kant, salva alle leggi causali la loro origine a priori e il loro valore, come volle Kant e pure accoglie il dato di fatto a posteriori e ne rispetta il valore reale, come vogliono i naturalisti; in modo tuttavia da limitarne l'applicazione al concorso simultaneo della ragione e del fatto, in quanto la possibilità del metodo sperimentale si fonda, come appresso si dimostrerà, solo nel rapporto della *ragione deduttiva* e dell'*esperienza produttiva* e il valore scientifico della causa — come verità di ragione e di fatto — e della causalità come successione necessaria di due sistemi equivalenti, vuole essere posto al disopra d'ogni controversia. (1)

Riuscire a tal punto pare che sia, ove altro mancasse, una degna impresa; perchè infine, come ciascuno ormai comprenderà, è d'uopo esplicare in modo esauriente l'origine delle leggi particolari della natura trovate e provate dalla fisica sperimentale, non solo l'origine dei giudizj sintetici a priori. Trovata quella, un nuovo contributo verrà offerto alla critica, se ancora è vero come ai tempi di Hume e di Kant che la vecchia questione della causalità forma la base fondamentale su cui si appoggia la filosofia.

Rispetto al secondo punto, cioè alla questione speculativa, non meno grave è la lotta e urgente la necessità del rinnovamento. Quest'impresa, per essere equamente apprezzata, si deve considerare in antitesi con quegli indirizzi filosofici recentissimi che cercano di far rialzare la testa allo scetticismo antifilosofico. L'idea di valersi della filosofia per sopprimere il credito della filosofia si riduce in ultima analisi al tentativo di valersi della ragione per sopprimere la ragione. Ben considerato, un solo van-

(1) Il PETRONE nella sua pregiata opera « *I limiti del determinismo scientifico* », Modena, 1900; comprese chiaramente la necessità di criticare le due moderne direzioni di pensiero che accennano a convergere fra loro, mentre sembrano e, per taluni rispetti, sono in contrasto reciso fra loro: lo sperimentalismo e il razionalismo (Cfr. pag. 2-3, *op. cit.*). Senonchè, in primo luogo, non possedendo un concetto esatto del metodo sperimentale, parla di sperimentalismo *induttivo,* in secondo luogo attribuisce il merito della corrente dello sperimentalismo a Bacone. L'opera presente invece, dà un'interpretazione deduttiva all'esperimento, rifiuta il pregio scientifico all'induzione, e considera non Bacone ma Galileo fondatore del metodo sperimentale.

Digitized by Google

taggio antifilosofico si ricava cioè la confusione delle idee. Pure rimane adescata molta gioventù purtroppo disposta a considerare la logica come cosa frivola anzi ingombrante. Bisogna dunque chiarire la situazione. Bisogna vedere se lo scetticismo abbia il diritto di soggiogarci. Ma bisogna sopratutto vedere se la filosofia si arroghi veramente quel compito che i suoi detrattori le assegnano per denigrarla. Ora, è un fatto innegabile che la filosofia non può giustificare in modo apodittico le sue conclusioni. Quelli che menano tanto rumore di questo fatto si sentono quindi in diritto, nonchè in dovere, di porre la legittimità del dubbio verso tutte le proposizioni della filosofia e mostrano abusivo ed assurdo l'ingerimento del pensiero in tutti gli ordini della coscienza. Ma il risultato della loro critica scettica, in definitiva, qual'è? Si astengono essi dal filosofare? Tutt'altro. Paghi di mettere audacemente in rilievo il carattere lirico della filosofia, non vogliono chiudere affatto le porte della coscienza alla realtà del mondo esterno ed interno. Insomma vivono sempre all'ombra, se non alla luce, della filosofia; ma però dànno alle loro idee filosofiche un aspetto e un significato assai diverso. E diverso da che? Diciamolo con franchezza, solo dall'indirizzo apodittico della filosofia. Ecco il vero senso del novissimo scetticismo antifilosofico nel quale non si sa veramente che cosa faccia più stupire; se la situazione d'una filosofia antifilosofica o la presunzione con cui si crede di rovesciare la filosofia riducendola a intuizione geniale dell'universo. Perchè a questa medesima interpretazione poetica e antiapodittica della filosofia han già posto il suggello insigni filosofi antichi e moderni, senza pretendere di schiantare dalle radici l'albero della filosofia.

Basti per tutti il Martinetti, filosofo pieno di sodezza e di verità, il quale nella sua *Introduzione alla Metafisica,* coraggiosamente dichiara: «Non si sarebbero tuttavia elevati tanti preconcetti contro la metafisica se essa ci apparisse ciò che veramente è, nella forma che essa riveste nei poeti filosofi, in Goethe, in Leopardi, in Novalis, in Hölderlin, come un'intuizione geniale del complesso delle cose e non come un ispido sistema di astrazioni incomprensibili ai profani, come un tardo avanzo della barbarie scolastica. La filosofia, dice Amiel, è una maniera di percepire le cose, un'intuizione particolare della realtà. Essa

Digitized by Google

non deriva punto da combinazioni astratte di concetti, non è penosamente estorta con induzioni e sillogismi; come l'arte ha la sua fonte in una visione geniale delle cose, in una *intuizione* (1).

Vero è che il Martinetti non si vale della sua interpretazione lirica della filosofia per avvalorare la tendenza antifilosofica, poichè anzi la dirige espressamente contro lo scetticismo. Indi la necessità di assodare quanto sia di vero e di buono nelle correnti attuali contro la filosofia. E già in mezzo al conflitto delle idee due principj cominciano a brillare sempre più e cioè:

1° indipendenza dell'ordine filosofico dall'ordine scientifico (in s. s.) come dall'ordine empirico e da quello religioso;

2° intuizione geniale della soluzione dei massimi problemi della filosofia.

Son due germi ancora involti entro un'atmosfera di idee vaghe e indeterminate, benchè fortissimi filosofi in ogni tempo abbiano tentato di emancipare definitivamente la filosofia dalla servitù delle opinioni volgari, delle dimostrazioni analitiche e delle fedi. Ma già da essi è possibile trarre un criterio che ci fa avviare confidenti in una via sicura. Così il primo e principale problema speculativo dell'aitiologia si riduce all'eliminazione d'ogni interpretazione apodittica delle cause metafisiche. La sola determinazione di questo problema contiene tutta la riforma filosofica dell'aitiologia, a cui abbiamo rivolte le nostre forze.

VI. — Trovati i principj teoretici, resta da applicarli alla pratica della vita dove è anche più pericoloso l'avvicendarsi dei timori e delle speranze che tengono sempre gli animi in stato di continua ansietà, e non meno necessaria la grand'opera del rinnovamento. Il conflitto più profondo in questo caso è tra la scienza e la coscienza. Ed ecco per sommi capi lo spirito della controversia.

Di tempo in tempo, risorge una critica piena d'aspri rimbrotti contro la scienza. Pensatori di non dubbia serietà affermano che i progressi delle scienze, da un lato colle invenzioni crudeli della tecnica precipitano l'uomo nell'utilitarismo, dall'altro colla determinazione sempre più vasta e penetrante dei rapporti causali

(1 MARTINETTI — *Introd. a. Metaf.*, 24.

Digitized by Google

gli rapiscono l'idea e financo l'esercizio pratico della sua libertà. Lo scoppio della guerra europea è venuto a rinforzare questo deplorevole pregiudizio. Se voi sostenete che le macchine hanno favorito l'abolizione della schiavitù, perchè le macchine infine sostituiscono la mano d'opera degli schiavi, vi rispondono che la tecnica, ora, fa l'uomo schiavo delle macchine; ed ecco che si ricade nel funesto dilemma: o schiavitù dell'uomo alle macchine o schiavitù dell'uomo all'uomo. Se sostenete che le invenzioni brutali della tecnica sono una colpa, non della scienza, che non è persona morale, ma dell'uomo che perduta la coscienza morale adopera i mezzi della scienza a scopo di distruzione, vi rispondono che dunque l'istruzione scientifica senza freno è un pericolo mortale per la causa della civiltà. Ma allora non dovremmo forse deciderci all'atto terribilmente inumano di limitare la libertà della scienza? Confesso che non vedo in qual modo questa conseguenza logica potrebbe essere schivata, mantenendo quel punto di vista.

Senza dilungarmi in ulteriore esame dell'aspra polemica contro la scienza, mi limiterò a suggerire soltanto alcune considerazioni adatte a mostrare il profondo valore morale della scienza, dopo d'averla scagionata dalle accuse più gravi. Si dice che i risultati scientifici non sono che un prodotto d'astrazione, e che, colla necessità di arrestarsi alla determinazione di certi rapporti schematici, lo spirito resti costretto a strappare ad ogni cosa ogni carattere di originalità, ad ogni azione umana ogni pregio concreto di vita e di autonomia. Occorre per altro riconoscere che l'opera astraente della scienza trova scuse di non poco momento. Anzitutto è ridicolo rimproverare alla scienza di non saperci dare quel concreto individuale di fatto che è assolutamente estraneo al suo scopo. Ancora una volta si tratta di capire che se la scienza pura, in vista dei suoi proprj fini, è destinata a non arrestarsi che davanti alle funzioni analitiche e così a trascurare ciò che non le serve, non perciò merita di essere accusata di parzialità o di distruzione del reale concreto. Pel suo contegno di scelta rigorosamente intransigente essa fa nel proprio campo nè più nè meno di quel che fanno l'arte, la morale, la religione, la vita pratica, giustamente coerenti e fedeli al loro punto di vista. Voglio dire che essa è tutt'altro che sola a lavorare d'astrazione sopra la realtà.

Digitized by Google

La più piccola riflessione sullo stato reale delle cose e sul modo di esplicarsi d'ogni forma d'attività può esser sufficiente a farci vedere come ogni cosa, comunque affermata, è un'astrazione. Così ogni oggetto come ogni concetto, così ogni scienza come ogni coscienza, così ogni vita medesima ed anche ogni libertà (1). Il più che possa fare la nostra riflessione è dunque di condurci a capire che l'astrazione (come capacità di astrarre) è una funzione vitale per eccellenza. Le applicazioni seguiranno facilmente. Piuttosto voglio notare un'altra cosa. Forse coloro i quali ora, per profonde ragioni morali provano così imperioso bisogno di affermare la libertà e frattanto erroneamente credono che la scienza col suo determinismo inflessibile sia propensa a negarla, non avendo più da fare che un passo per comprendere che non solo ogni libertà ha i suoi limiti ma pure che ogni limite e quindi ogni legame causale ha in sè stesso la sua libertà, saranno domani i più ardenti sostenitori della funzione morale della scienza. Non è questo un volgare paradosso. Bisogna solo intendersi sulle nozioni di libertà e di legge, di contingenza e di necessità, di coscienza e di scienza. E a tale intesa mira la parte etica del presente lavoro, la cui formula è questa: *in necessitate libertas, in libertate necessitas*. Questo è, per così dire, il doppio piano di fuga, morale e metafisico, della mia teoria. Dimostrare che la scienza, appunto perchè si risolve in una sempre maggiore determinazione di vincoli e di limiti, infine, non è altro che l'esplicazione e la codificazione esatta di quei rapporti che costituiscono le condizioni necessarie e sufficienti della libertà; ecco in realtà il ponte logico che un teoretico dovrebbe aver l'ambizione di gettare sull'abisso del determinismo e dell'indeterminismo.

Come le leggi della bellezza — se ce ne sono — non costituiscono una limitazione negativa per gli artisti, così le leggi della causalità non paralizzano fatalmente i fatti sia fisici sia psichici, riducendo la contingenza in quelli, la libertà in questi ad una

(1) Sarà dunque un'astrazione anche il concreto? Per rispondere bene, distinguiamo il concreto della coscienza empirica e il concreto della filosofia. Quello è certo un astratto perchè trascura forzatamente le connessioni superiori che vengono solo determinate dalla scienza, e il sistema universale supremo che è l'oggetto della filosofia.

Digitized by Google

illusione. La musica non è libera malgrado le sue leggi? Un poeta non è libero malgrado l'esigenze della metrica e della prosodia? Tuttavia la sua libertà non può essere quella di fare versi senza idee, senza musica, senza parole. Diremo che questi limiti sono restrizioni della sua libertà? Tutt'altro. La produzione dell'opera musicale non è resa possibile che dall'insieme delle condizioni limitatrici che costituiscono i suoni, il ritmo, la tonalità, la melodia, l'armonia. È così che bisogna interpretare le cose, sia negli ordini naturali nei quali quasi tutti i fatti si dimostrano soggetti alla necessità fisica cioè all'azione determinatrice delle cause o condizioni necessarie e sufficienti alla loro produzione; sia negli ordini spirituali nei quali, benchè l'innegabile potenza attiva della volontà libera ci si presenti come effettuazione di ordini nuovi, tuttavia non può ammettersi che i fatti stessi della coscienza accadano senza che vi sia una ragione del loro accadere. Questo per me significa che la causalità universale medesima è ben lungi dal risolversi nella negazione della libertà. Credere il contrario è la cosa più falsa e più triste del mondo. Allo stesso risultato si perviene con altre considerazioni. Non vi è fatto per quanto spontaneo e nuovo che sia senza forma determinata. Ora la questione della causalità, nel senso più profondo, non è altro che la questione della determinazione della forma, senza cui nulla è possibile, e per cui tutto è sufficiente. Non è quindi sommamente importante che ogni cosa venga indagata quanto ai suoi limiti cioè alle condizioni necessarie e sufficienti che la rendono possibile e in altre parole che si determini con la maggiore esattezza possibile la forma adeguata della sua libertà? La pretesa sterilità etica del legame causale è dunque una semplice fissazione di coloro che sacrificano ad un fantasma ingannatore. La legge pone limiti, è vero. Ma non ogni limite è negazione di libertà. Infatti, in primo luogo è egualmente certo che il limite stesso nella sua dialettica ideale è projettivo cioè chiude ed apre, imprigiona e libera lo spirito nello stesso tempo. Questa riflessione certo non è nuova. Tutti gli uomini sanno che ogni semplicissimo limite è bilaterale e che sarebbe un vero scherzo l'ostinarsi a guardare la testa di Giano bifronte da un lato solo. E pure, noi filosofi, nel silenzio delle nostre teorie quanto spesso ci ostiniamo ad alimen-

Digitized by Google

tare le più meschine aspirazioni e sopratutto nell'apprezzamento del valore della scienza diamo prova della più fiacca volontà ! In secondo luogo, come già fu accennato e verrà meglio provato a suo tempo, le limitazioni conosciute mediatamente dalla scienza, non solo non distruggono ma conservano e integrano le attestazioni immediate della coscienza. Il fatto libero della volontà, attestato dalla coscienza, non si eliderebbe anche se la sua determinazione necessaria venisse scoperta dalla scienza, posto che scienza e coscienza differiscono per principj metodi e fini. Ma arrestiamoci qui.

Suppongo che questa introduzione parrà già soverchia a molti lettori e ne sento il peso io medesimo. Tuttavia, dall'agitarsi e dal rassodarsi di tutte le idee premesse, sembra che meno confusa ci venga la nozione del cammino da percorrere e più vivo il desiderio di giungere alla mèta. Le introduzioni dei libri sono un po' come le stazioni ed i porti in cui, a detta d'un acuto scrittore, sembra che si concentri e si simbolizzi tutto il senso della vita moderna: i sentimenti vengono intensificati, la speranza si fa più violenta, l'abbandono più crudele, perchè gli istanti sono contati; ogni minuto ha qualche cosa di definitivo e di grave ed è il mondo tutto intero che si apre davanti al viaggiatore colle sue infinite possibilità.

Piuttosto fa d'uopo fermarci un istante per indagare se l'influenza delle conclusioni teoretiche fondamentali alle quali ci ha condotto la nostra trattazione non possa estendersi anche al di là dei confini di quelle funzioni dello spirito che dànno origine e valore alla conoscenza scientifica. Il pensatore che non s'appaghi d'imagini, ma cerchi il vero qual'è, ha il diritto di sapere se il concetto dominante dell'opera miri a subordinare la coscienza alla scienza, il sentimento all'intelletto, l'intuizione all'astrazione, in una parola se sostenga il primato della ragione teoretica sulla ragione pratica. Per quanto io non esiti a ritenere che una reazione contro gli eccessi degli intuizionisti intransigenti e contro la loro inflessibile fiducia nella piena vittoria delle correnti contrarie all'intellettualismo sarebbe naturalissima, m'affretto a dichiarare nel modo più energico che nessuna soluzione esclusiva mi pare sufficiente. I critici favorevoli a un'interpretazione anti-intellettualistica più o meno ra-

Digitized by Google

dicale asseriscono che i nostri padri hanno troppo vissuto col cervello, che hanno troppo astrattamente cercato nel difficile cammino della verità la soluzione dei problemi della coscienza e della vita, e che la mancata soluzione ha prodotto la stanchezza negli animi e la sfiducia nei procedimenti della scienza. Ma tutto questo, osservano i critici inclini verso un'interpretazione intellettualistica, può essere facilmente rovesciato. E noi osserviamo che vi è una grande apparenza di verità in entrambe le teorie opposte.

Dunque, che cosa concludere? Lasciamo che altri escogiti una buona serie di argomenti in favore d'una ignava indifferenza. Noi, più arditamente, concludiamo che la lotta inesausta delle interpretazioni rispecchia la naturale complicazione del problema dell'uomo e della realtà. Complicazione, voglio dire, non esclusione. Infatti non è difficile difendere la tesi della conciliazione della scienza e della coscienza e dimostrare che chi crede alla loro reciproca esclusione, lo crede solo perchè mette, sotto questi differenti termini, tutt'altra cosa che le nozioni che questi esprimono realmente. Perchè vi fosse antinomia bisognerebbe che tutti i fatti appartenenti al dominio dell'una fossero negati dall'altra, mentre ciò non è. C'è invece opposizione di contrarietà non di contradizione. Così l'intuizione psicologica si oppone alla deduzione logica, ma entrambe si compongono nella sistemazione speculativa. Così c'è la realtà dei fatti e dei rapporti esterni che si può apprendere cogli organi dei sensi e coi metodi della scienza e c'è la realtà dei processi interni che solo si può apprendere colla coscienza. Ma le due forme di apprendimento, benchè opposte, permangono nell'unità della nostra vita e ne costituiscono la ricchezza. Come c'è l'uomo stanco dell'intelligenza che cerca, in facoltà patetiche, nuovi mezzi di indagine per affrontare i grandi problemi della vita e dell'universo che reclamano la loro soluzione, così c'è l'uomo stanco dell'intuizione che cerca, in facoltà logiche, meno straordinarj mezzi di ricerca e di prova della più esatta verità.

E le due esigenze, benchè opposte, permangono talora in uno stesso individuo. Vero segno che l'uomo deve non solo imparare ma impararsi, in tutta la sua complicata realtà! (1).

(1) Questo è l'alto insegnamento del Varisco (Cfr. *I Massimi problemi* 1912, *Conosci te stesso*, 1914) a cui aderisco con tutte le forze.

Digitized by Google

Gettarsi invece a testa bassa a destra o a manca, non è da filosofo. In ultima analisi, l'opinione più probabile sembra questa. Come per risolvere i problemi della coscienza la scienza non basta, così non basta la coscienza per risolvere i problemi della scienza.

Dunque se la filosofia vuol fidarsi solo della scienza o solo della coscienza non può risolvere i suoi massimi problemi. Non è vero che gli uomini siano divisibili in due gruppi: uomini che aspirano a vivere col solo cervello, uomini che aspirano a vivere col solo cuore. Quelli inclini ad una vita più riflessiva, più tecnica, più seria; questi anelanti ad una vita più poetica, più calda, più vibrante. In realtà è tutto l'uomo che è doppio. È ogni uomo che insaziabilmente vive e vuole vivere col cervello e col cuore. E questo sopratutto è il dovere e l'ideale del filosofo. Noi non possiamo e non dobbiamo rinunziare a niente, nè alla scienza nè alla coscienza. I grandi problemi della vita del sentimento si devono affrontare senza gettar via i tesori della ragione; i grandi problemi della vita della ragione si devono affrontare senza distruggere le aspirazioni del cuore. Le varie forme dell'attività dello spirito (l'arte, la scienza, la morale e la filosofia) non si distruggono a vicenda. Se questo, in rari casi, si verifica, è contro questa tendenza sporadica e inumana che noi dobbiamo combattere, raccogliendo in un vivo fascio d'azione e di propaganda tutte le risorse della scuola e della cultura. Dopo un'era di accalmia e di secchezza, di boriose egemonie e di snervanti rinunzie, ecco l'ideale nuovo che dovrebbe dare il segnale d'una vera rinascenza in tutte le regioni dell'intelletto e del cuore. Abbiamo bisogno che l'analisi delle varie forme della vita esterna ed interna non ottenebri o faccia dimenticare il concetto dell'unità nella varietà della coscienza. Abbiamo bisogno che tutti, e i giovani sopratutto, si convincano dell'importanza e della compossibilità delle varie forme della vita dello spirito.

Abbiamo bisogno che nella circolazione della vita moderna tutti i valori sieno riconosciuti nella loro dignità e realizzati in una sintesi di pensiero e d'azione.

Abbiamo bisogno di uomini interi.

È per questo motivo che noi combattiamo l'indeterminismo esagerato in tutte le sue ramificazioni dal contingentismo all'in-

Digitized by Google

tuizionismo novissimo del Bergson, come combattiamo in tutte le sue esagerazioni l'intellettualismo.

L'intuizionismo, che s'è levato con tanta furia contro gli eccessi dell'astrazione intellettualistica, non è a sua volta che un astrattismo larvato e perirà se non capirà l'intimo nesso della determinazione e della vita, dell'intuizione e dell'astrazione della forma e dello slancio, della necessità e della libertà. Il Bergson ha ragione di criticare coloro che, per eccesso di schematismo, si ostinano a vedere i fenomeni come discontinui, staccati, spaziati, falsati nel loro ritmo segreto, sprovvisti di vera continuità, di reale mobilità, di compenetrazione, di fluidità reciproca, di continuo divenire, di quell'incessante evoluzione creatrice insomma che è la via. Ma egli s'inganna nel definire metaforicamente la funzione e il risultato della conoscenza scientifica e nel crederla solo rivolta allo studio della materia inerte, quasi che i rapporti causali che essa riesce a determinare non costituissero la trama vivente della realtà, quasi che la libertà, sia della natura sia dello spirito, potesse spuntare come un fiore senza radici e senza fusto, vibrare come una musica senza l'ordine delle note, volare come un uccello senz'ali, vivere infine senza il sistema delle condizioni di ragione e di fatto che sono necessarie e sufficienti alla sua realtà. Ciò che maggiormente interessa ed ha valore nell'opera sua è il suo continuo sforzo di pigliare contatto col reale; e l'insistenza sulla possibilità di farlo, fuori dell'intelligenza. Rendiamo giustizia ad ogni tentativo. Questa è la parte non caduca del bergsonismo: l'intelligenza non è il risultato unico e supremo dello sforzo vitale. Ma lo stesso vale e si ripeta per l'intuizione. Negare questo, è negare le relazioni di sintesi e di analisi, di slancio e di forma che rendono possibili le vite per l'intiero universo. Se non che, c'era forse bisogno dell'errore per far risaltare la verità. E l'errore stesso d'astrazione che il Bergson ha imputato all'intellettualismo forse servì a metter in rilievo che l'intuizionismo esclusivo a sua volta precipita nell'esclusivo astrattismo. Quindi, senza polemiche omai e senza recriminazioni, riconosciamo che tanto la coscienza quanto la scienza sono funzioni indispensabili di quell'incessante evoluzione creatrice che è la vita. Anche quando sappiamo di guardare le cose solo da un punto di vista, non lasciamoci sfug-

Digitized by Google

gire la nostra parziale verità per cercar di cogliere il parziale errore degli altri. Se la scienza (che è mediatezza) è caratterizzata dall'incomprensione forzata della coscienza, non è men vero che la coscienza (che è immediatezza) è caratterizzata dalla incomprensione forzata della scienza. Intuizionismo e intellettualismo quindi sono situazioni essenzialmente unilaterali. L'uomo vuol sempre dare alla propria specialità il valore supremo. Ma la vita, la vera vita non ha siffatte preferenze.

VII. — Sembrerebbe dunque — ed è questa la mia conclusione — che il grande conflitto tra la scienza e la coscienza sia pienamente risolvibile solo colla interpretazione autocausativa della causalità, che in fondo si riduce alla interpretazione liberistica della necessità. Questa soluzione non incontra la minima difficoltà, anzi s'accorda coll'interpretazione teoretica della causalità che forma l'oggetto centrale della presente ricerca. Nel complesso per altro si deve avvertire che nessuna conciliazione tra la libertà e la necessità è possibile se questi termini si vogliono ancora pigliare nel vecchio senso assoluto del dogmatismo. Bisogna dunque rinfrescare i termini dell'antico dissidio, perchè le interpretazioni vecchie ci possano fino a un certo segno ajutare; ma esse ajutano meno in proporzione che le nostre cognizioni sono più nostre e la nostra situazione senza precedenti. In ultima analisi a che siamo giunti? Anzitutto a questo che noi ora crediamo di vedere un poco meglio della maggior parte dei nostri predecessori in che cosa consista effettivamente il problema della causalità, avendo in modo nuovo riavvicinato i due concetti dello sperimentalismo e del deduttivismo e siamo condotti a ritenere che la sua soluzione dipenda da un buon concetto della crisi che si agita nel seno della conoscenza e quindi della vita. In conseguenza di che noi possiamo ora direttamente procedere ad un ultimo apprezzamento delle varie forme della conoscenza.

Se consideriamo il grande fatto della cognizione, potremo agevolmente distinguere due forme diverse coordinate ad una sintesi superiore: una conoscenza immediata e non esatta che diciamo empirica o anche coscienza empirica o coscienza senz'altro, e una conoscenza mediata e esatta che diciamo scienza. Ciascuna

Digitized by Google

di queste, avendo mezzi di ricerca e di prova, oggetto, valore e fini *sui generis*, tende ad affermarsi come la conoscenza vera e più importante, per bocca dei proprj sostenitori. I mezzi della scienza sono il calcolo e l'esperimento cioè la deduzione pura (per concetti) o applicata (per oggetti). I mezzi della coscienza sono l'amore e l'azione cioè l'intuizione. Per la scienza, i mezzi del cuore sono veli opachi; i suoi slanci sono ciechi e fortuiti, incerti, soggettivi, impuri, volgari, volubili, irragionevoli, istintivi. Per la coscienza, i mezzi dell'intelletto sono schemi vuoti; le sue leggi sono metafore deformanti, astrattismi aridi, freddi, ingombranti, illusorj, scheletrici, tirannici, antivitali. Nel suo entusiasmo la coscienza grida: — io sono la fontana della libertà, la scienza invece è il carcere della necessità. La libertà è la vita, la necessità è la morte. — Nella sua fierezza la scienza proclama: — io sono la conoscenza e la potenza della necessità. Ciò che non cade nell'ordine della necessità non mi riguarda. —

Sul tumulto delle parole discordi si leva la voce serena e conciliatrice della filosofia. Sintesi della coscienza e della scienza, dell'intuizione e della deduzione, rivelazione dell'universale concreto che pensa e vibra nell'infinito ordine dell'universo, a coloro che amano la verità e la libertà e non si arrestano alla superficie dell'esistenza, getta il monito liberatore: la libertà infinita dei fatti non esclude la necessità infinita delle leggi. Quella s'intuisce, questa si deduce; entrambe si conciliano nell'unità infinita del sistema universale a cui il pensiero tenta di elevarci con sintesi sempre più alte e più comprensive.

Digitized by Google

Digitized by Google

PARTE PRIMA

Storia critica del problema della causalità

dai primordj della filosofia greca ai giorni nostri

Digitized by Google

Digitized by Google

Criterj generali

§ 1. Il problema causale interessa tutti i tre grandi campi della conoscenza cioè l'esperienza, la scienza e la filosofia, ed ebbe soluzioni diversissime nella storia del sentimento, dell'intelligenza e della volontà. Inoltre la presentazione storica delle varie teorie non è sensibilmente sistematica, nè distinta secondo i varj campi del sapere, chè anzi nell'immenso laboratorio dell'umanità tutte le tradizioni dell'esperienza, della scienza e della filosofia si intrecciano profondamente. Quindi enorme è la difficoltà di bene orientarsi in siffatte ricerche, cresciuta altresì dalla considerazione che lo stesso fatto storico della compresenza delle varie correnti opposte deve aver una ragione la quale, per mio avviso, poggia sul legittimo nesso di tutto ciò che rappresenta qualche vera, sia pur minima, esigenza della vita.

Pensoso della virtù di simili attinenze, chi si accinge a investigare la natura e lo svolgersi delle dottrine concernenti il problema della causa deve anzi tutto rapportare ogni sistema al ciclo storico di cui è quasi misterioso frammento, infine sforzarsi di contemplare l'immenso intreccio dei sistemi filosofici da un punto di vista sistematico. Che sia difficile non lo nego. Ma non fanno meraviglia coloro che credono di filosofare senza prendersi l'incomodo di sistemare? Il sistemare è il segreto della vita dell'universo, mentre è la vita medesima del pensiero. Come dunque il pensiero stesso, che è sistema in atto, potrebbe giun-

Digitized by Google

gere a veramente pensare cioè a pensarsi, se non si pensasse sistematicamente? Pensiamoci dunque così, anche nella storia, e facciamo che la ragione della storia, di tutta la storia, si immedesimi colla nostra. La filosofia contemporanea ha bisogno d'aria e di luce, di moto e di libertà e perciò essa non ama veder trascurate o soppresse quelle esigenze di coscienza e di pensiero, di scienza e di vita che al cospetto di tutti si trovano annodate con vincoli arcani e solenni nella storia.

§ 2. Seguendo questi criterj, prima di tutto i varj tipi di soluzione del problema causale si tratterranno dove sarà possibile distintamente, quindi sarà cosa relativamente facile metterli a posto nel sistema. In generale vedremo che la storia, prima della posizione scientifica del problema sperimentale, ci offre il trionfo della metafisica e della teologia, poscia dopo Galileo il contraposto violento del razionalismo e dell'empirismo colle forme larghe e spiccate dello scetticismo e del criticismo, infine le sonore correnti del secolo XIX, in cui vanno ricircolando gli spiriti di Aristotele, di Bruno, di Spinoza e di Kant e il meraviglioso genio di Galileo.

Infine alcuni schiarimenti preliminari (indispensabili del resto anche per l'apprezzamento della terminologia) gioveranno a far intendere il senso della critica in fatto di epistemologia, in attesa della dottrina che verrà esposta nella Parte seconda.

§ 3. Noi abbiamo fondata ragione di ritenere che la verità causale, dal punto di vista scientifico, è unità tipica di ragione e di fatto, cioè rivelazione della necessità razionale (o logica) d'una successione reale (o cronologica) sia fisica sia psichica. Analogamente concepiamo la causalità come successione necessaria di due sistemi equivalenti.

La ricerca e la prova delle leggi causali, secondo noi, si compie unicamente col metodo sperimentale inteso come integrazione tecnica di osservazione, di ipotesi e di deduzione. Perciò diciamo che l'esperimento è processo osservativo-ipotetico-deduttivo, volto alla determinazione esatta delle leggi della realtà. È appena necessario avvertire che solo dall'impiego cumulativo dei due metodi di osservazione e di deduzione (che la logica ha ragione

Digitized by Google

di distinguere in altri casi, ma dovere di congiungere in questo) e colla funzione strumentale d'un modello, è assicurata la possibilità della determinazione esatta dei rapporti causali. Vedremo che, attraverso differenze rilevanti, questi concetti si ritrovano in tutti quegli uomini eminenti che hanno realizzato l'ideale d'un'operazione sperimentale nella sua pienezza. Non potrei indicare una sola eccezione in tutta la storia delle scienze. Pertanto, senza pretendere di dire l'ultima parola sopra l'eterno dissidio dell'esperienza, della scienza e della filosofia, sembra possibile portare fin d'ora un temperato giudizio sopra la limitata questione scientifica della causalità.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO I

La filosofia greca dai primordj a Socrate.

§ 1. La filosofia greca presocratica benchè quasi interamente immersa nell'oggettivismo naturalistico (1) prima s'apre con un drammatico contrasto tra empirismo e razionalismo sostenuto dalla scuola ionica antica, con Talete, Anassimandro, Anassimene (2), e dalla pitagorica. È già, benchè in modo oscuro, il senso materialistico che urta col senso matematico della natura, il concretismo che finirà nel pluralismo urtante coll'astrattismo monistico.

Col progredire delle ricerche fisiche e matematiche le due correnti si allargano e si irrobustiscono; anzi la ricerca empirica dei fatti fa alleanza colla preoccupazione scientifica delle leggi e alla tendenza mista che ne deriva si oppone l'aspirazione alla conoscenza cosmogonica, preludio della metafisica. S'apre e si accende così un nuovo contrasto tra il materialismo fisico (empirico-scientifico) dei Jonici posteriori con Eraclito ed Empedocle e dell'atomismo con Leucippo e Democrito e il razionalismo ideale metafisico (etico-ideale) degli Eleatici, con Senofane, Par-

(1) Cfr. ZELLER, *Die Philos. d. Griechen,* I.[5]

(2) Però giustamente fu fatto notare dal COVOTTI, d'accordo col TEICHMÜLLER, col TANNERY e col DIELS, che la stessa « scuola jonica sorse, come apparisce evidente dalle proposizioni matematiche di Talete conservate presso Eudemo dai bisogni nautici del commercio milesio, ed ebbe carattere geometrico-astronomico ». - *La filos. nella Magna Grecia, etc.,* Pisa, 1900, pag. 11.

Digitized by Google

menide, Zenone e Melisso, genuino prodromo della grande lotta fra il realismo e l'idealismo.

Fallito il tentativo di conciliazione di Anassagora la lotta precipita nella mordente analisi eristica della Sofistica, con Protagora, Gorgia, Ippia, Prodico, Eutidemo, Dionisodoro, Crizia, Diagora, giungendo alla negazione della possibilità della conoscenza.

Socrate è la salvezza della vita intellettuale e morale.

Nondimeno anche dopo Socrate l'antica lotta rinasce tra l'idealismo platonico e il realismo aristotelico e senza tregua si rinnovella in forme cangianti prima fra le scuole imperfettamente socratiche (megarica, eleatica, cinica ed edonistica), poi fra le scuole platoniche (vecchia, media e nuova accademia), la scuola peripatetica, infine tra la scuola stoica e l'epicurea, lasciando di nuovo l'adito aperto alla potente analisi scettica del pirronismo. Infine, la scuola d'Alessandria, con grandioso eclettismo sistematico, prendendo per base della sua ricostruzione l'alleanza fra l'empirismo naturalistico e l'idealismo spiritualistico, tenta con ultimo sforzo di salvare gli elementi essenziali delle scuole antiche, alla luce d'un principio superiore.

Questi lineamenti che pur dall'esterno abbozzano tutta la storia della filosofia greca nell'avvicendarsi ritmico delle analisi scettiche alle sintesi dommatiche, lasciano anche travedere la fortuna dell'interpretazione causale dell'universo, ondeggiante secondo le due correnti dell'empirismo e del razionalismo.

Additiamo rapidamente gli sparsi contributi dei predecessori di Platone e d'Aristotele, perchè in Platone troviamo già tutta la dottrina causale applicata ad una costruzione metafisica ideata con ardimento sublime; e in Aristotele ammiriamo la più vasta e profonda sintesi di tutta la filosofia ellenica precedente.

§ 2. La prima corrente presocratica dall'empirismo della scuola jonica antica al materialismo atomistico, anzitutto intuito *fisiologicamente* il concetto di causa in generale e solo in modo limitato al proposito di descrivere e spiegare la genesi dei fenomeni, cerca e ripone dogmaticamente le cause delle cose (ἀρχαί) nel mondo sensibile, quindi domanda la spiegazione empirica dei fenomeni alle cause seconde. E così l'un filosofo propone l'ac-

Digitized by Google

qua, l'altro l'aria, l'altro il fuoco, l'altro gli atomi, come principio causale della natura (unità omogenea della materia primitiva) escludendo da questa ogni principio pensante, (unità materiale della moltiplicità sensibile). Il tratto più caratteristico di questa corrente fisiologica è il suo graduale arricchirsi di ricerche naturali matematiche e fisiche, cioè la sua progressiva scientificità, dalla ricerca dei fatti a quelle dell'ordine della natura e della regolarità delle sue vicende (cause naturali) (1). Nella sua ultima scuola essa ricorre esplicitamente ad una pura molteplicità.

La seconda corrente (dal razionalismo astratto dei pitagorici al razionalismo metafisico) cerca e ripone dogmaticamente la causa delle cose nel mondo ideale, quindi domanda la spiegazione razionale delle cause seconde (συνεργά) ricorrendo ad una pura unità (unità immateriale dell'unità) (2). Il tratto più caratteristico di questa corrente è il suo graduale elevarsi alle ricerche sopranaturali (morali e ideali) cioè la sua progressiva metafisicità ascendente dalle ricerche antropomorfiche a quelle cosmologiche e teologiche più fantasiose (cause metafisiche).

Considerando in blocco l'andamento di queste due correnti — essenzialmente cosmologiche — si vede che la prima, discendendo la scala dell'esperienza sensibile arriva fino al sottosuolo della materialità (pluralità politeistica); la seconda salendo la scala della speculazione sovrasensibile arriva fino al cielo della razionalità (unità panteistica).

Primo di tutti Anassagora applica il concetto di causa ad un

(1) Il BERTINI giustamente ritiene che le tradizioni religiose dei Greci conservate dai sacerdoti e dai poeti teologi poterono suggerire ai primi filosofi le idee che essi professavano intorno all'origine delle cose. Quindi ricorda che tale derivazione viene già ammessa da Platone il quale riferisce ad Omero la dottrina di Eraclito sul perpetuo flusso e sull'assoluta mobilità delle cose. (*Theaet.* VIII), e adduce anche l'autorità d'Aristotele il quale vuol trovare l'origine della dottrina filosofica che distingue la causa materiale dalla efficiente nel principio della teogonia di Esiodo, dove questo poeta pone come cause del mondo il caos e l'amore. *Idea di una filosofia della vita, etc.* — Torino, Stamperia reale, 1850, II, pag. 11.

(2) Inclino a credere che la dottrina pitagorica « gli enti sono *un* molti », in quanto significa « l'*uno* che diventa molti », sia più tosto la posizione d'un monismo « quanto all'essenza dei numeri », che d'un pluralismo, malgrado la contraria interpretazione del COVOTTI (*op. cit.*, pag. 57-59).

Digitized by Google

principio immateriale facendo del (νοῦς) la causa intelligente formatrice dell'universo. Alla moltiplicità omogenea della scuola jonica posteriore e dell'atomismo, e all'unità omogenea della scuola eleatica Anassagora sostituisce un embrionale dualismo, opponendo alla materia (pluralità) l'intelligenza (unità). Con l'introduzione della mente, che ha per operazione essenziale il conoscere e l'ordinare, entra nella filosofia greca il concetto della causa finale. E siccome, giusta l'osservazione assennata del Bertini, lo scopo a cui mira una volontà intelligente non può esser altro che un bene, egli è manifesto che, ammesso nel mondo il dominio sovrano dell'intelligenza, se ne deduce che tutto nell'universo è buono e ordinato per il maggior bene ossia per il meglio, per quanti siano i mali e i disordini apparenti che in esso si osservano (1).

Con questo discorso si vuol giustificare l'opinione che Anassagora, nel porre la mente ordinatrice d'ogni cosa, pone che tutto si fa per un fine, cioè pone già implicitamente la causa finale. Ma, posto ciò, non si capisce come Aristotele abbia potuto rimproverare a Platone di non aver conosciuto la causa finale, mentre non solo non è presumibile che l'opera di Anassagora fosse ignota a Platone ma è invece provatissima questa conoscenza dal racconto che Socrate fa ai suoi amici (della scoperta del libro di Anassagora) nel *Fedone*. Neanche le critiche che Platone stesso rivolge ad Anassagora riescono a rapire a quest'ultimo il merito della sua intenzione teleologica.

Coi sofisti negatori sistematici della verità e conciliatori di tutte le teorie nel falso (2) la spiegazione causale ci piomba nella più sensualistica anarchia. Ma questa dottrina fu utile nella storia della filosofia per provocare la reazione di Socrate (3), da cui fu assicurato e assegnato alla scienza il suo fondamento incrollabile e il suo vero assetto nella nozione definitiva dell'universale.

Socrate, mutuando da Anassagora i due concetti embrionali della Causa intelligente, chiaramente illumina il primo: (se

(1) BERTINI, *op. cit.*, I, pag. 39.
(2) Cfr. FOUILLÉE — *La philos. de Platon*, II, 67.
(3) Id. II, 70.

Digitized by Google

l'uomo è intelligente, Colui dal quale procede l'universo deve essere pure intelligente, *Mem.* I, 4, 2) e perfeziona il secondo: (Quanto esiste per uno scopo utile deve essere opera d'una intelligenza, *Mem.* I, 4, 2).

Così, fatta discendere la filosofia «dal cielo alla casa bassa dell'uomo», richiama l'uomo alla conoscenza di sè stesso.

Riassumendo:

1° La causa materiale fu introdotta oscuramente dalla scuola jonica e dagli atomisti, mentre le cause primarie e secondarie naturali furono chiaramente affermate dai pitagorici;

2° La causa intellettuale fu introdotta dalla scuola eleatica e segnatamente da Anassagora che ebbe notizia sicura delle cause naturali e intravide la causa finale;

3° La causa efficiente e la causa finale furono chiaramente conosciute da Socrate che pur conobbe tutte le precedenti.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO II

—

Platone.

§ 1. La dottrina delle cause fece un volo d'aquila per opera di Platone. Tutti i contributi della filosofia greca anteriore vennero da lui raccolti con la massima cura, purificati e sollevati alla regione iperceleste delle Idee e del Bene, con la potenza del genio. Alle nozioni della causa materiale, della causa intellettuale, efficiente e finale trovate dai suoi predecessori egli aggiunse la chiara nozione della causa formale già lampeggiata alla mente di Pitagora e la nozione suprema della causa prima. In breve egli presentò una dottrina della causalità sia fisica che metafisica così comprensiva ma così in pari tempo sovrabbondante che la capacità sintetica dei suoi discepoli rimase impari allo sforzo, ond'egli stette su in alto meraviglioso come una stella splendente al di là delle nuvole. Lo stesso Aristotele non ne riconobbe l'immenso valore, non ne ammirò la visione comprensiva; anzi, in ordine al problema causale, l'accusò d'aver misconosciuto la causa efficiente e la causa finale, e trascurato il motore supremo cioè la causa prima del movimento. Ma vedremo tra poco che queste accuse sono completamente infondate.

§ 2. Entrando nei particolari, ecco come nel *Timeo*, nel *Filebo* e nel *Fedone*, che sono i più ricchi campi di informazione

Digitized by Google

intorno al problema causale, Platone pone nettamente il principio di causalità e definisce i concetti di causa e di effetto.

Ogni cosa che nasce di necessità nasce da qualche causa, perocchè è impossibile che una cosa qualunque abbia origine senza causa (1). « Vedi se ti pare necessario che tutto ciò che è prodotto lo sia in virtù di qualche causa. — Prot. A me certo, poichè, come, senza di questa, sarebbe? Soc. Ora la natura dell'efficiente si distingue dalla causa in altro che di nome? E l'efficiente e la causa non si potrebbero rettamente dire una sola cosa? » (2).

«....E ciò che produce non precede punto sempre per sua natura, e ciò che è prodotto non viene punto dopo di quello?» (3). Sono qui chiaramente indicate le due note della successione temporale e della necessità che definiscono in generale il rapporto di causa.

Inopportunamente il Fouillée volle far osservare che qui non si tratta d'anteriorità nel tempo ma d'anteriorità metafisica. La causa, egli osserva, è prima in dignità (ἡγεῖται) l'effetto è relativo e dipendente (ἐπακολουθεῖ) (4). Ma egli non prova, e non lo potrebbe, che qui Platone escluda il rapporto temporale. Quindi la sua osservazione invece di giovare così al merito di Platone come alla verità non fa che sottrarre alla definizione platonica del concetto di causa una nota essenziale.

Finalmente nessun lettore di Platone dimenticherà i cinque

---

(1) πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. *Tim.* 28, *a*. Il Fraccaroli traduce « perocchè nascere senza uno da cui nascere è impossibile a chi che sia » (*op. cit.* pag. 159), senza accorgersi che l'introduzione dell'*uno* e del *chi* pregiudica l'interpretazione universale (impersonale) del passo platonico.

(2) ὅρα γάρ, εἴ σοι δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα διά τιν' αἰτίαν γίγνεσθαι. - ΠΡΩ, Ἔμοιγε πῶς γὰρ ἂν χωρὶς τούτου γίγνοιτο; - ΣΩ. Οὐκοῦν ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις οὐδεν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει, τὸ δὲ ποιοῦν καὶ ταῖτιον ὀρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἕν; *Fileb.*, 26 *e*.

(3) ...Ἆρ' οὖν ἡγεῖται μὲν τὸ ποιοῦν ἀεὶ κατὰ φύσιν, τὸ δὲ ποιούμενον ἐπακολουθεῖ γιγνόμενον ἐκείνῳ; *Fileb.*, 27 *a*.

(4) Fouillée — *La philosophie de Platon.* — Paris, De Ladrange, 1869, I, pag. 490-1.

Digitized by Google

capitoli del *Fedone* (XLV-XLIX) in cui Socrate espone quasi il compendio di tutta la sua filosofia a proposito della ricerca della causa della generazione e della corruzione delle cose, e prima del meraviglioso amore che da giovane egli aveva per la scienza fisica (περὶ φύσεως ἱστορίαν) per cui sperava di conoscere le cause di ogni singola cosa (εἰδέναι τὰς αἰτίας ἑκάστων) e perchè ogni singola cosa nasce, e perchè si spegne, e perchè è (διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι); poscia della delusione a cui pervenne per l'oscuramento maggiore delle cognizioni che ne ritrasse; in seguito della consolazione grande che egli ebbe udendo parlare d'un libro d'Anassagora ove si affermava come sia una mente l'ordinatrice e la causa di tutte le cose (ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος) per la fiducia d'aver trovato un maestro della causa delle esistenze (διδάσκαλον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων); quindi della nuova delusione provata nel vedere colui far nessun uso della mente (τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον) nè assegnar causa alcuna all'ordinamento delle cose (οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τα πράγματα) e in fondo non saper discernere che altro è la causa di fatto (ὅτι ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι) ed altro quello senza di che la causa non sarebbe causa mai (ἄλλο δ' ἐκεῖνο, οὗ ἄνευ cv οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον) ; e finalmente come si rimise a correre l'acqua un'altra volta alla ricerca della causa (τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν) (1).

Che se da questa drammatica narrazione è facile certo ricavare qual senso e qual posto secondario abbia la ricerca delle cause fisiche o di fatto nella filosofia di Platone (2), non è meno evidente lo smisurato ardore platonico per la ricerca della vera causa suprema, e il saldissimo concetto che egli si fece della causa e della ricerca della causa in generale nell'epoca più feconda della sua vita.

§ 3. Passiamo ora a ricercare che cosa Platone abbia pensato in particolare della causa efficiente e della motrice, delle cause secondarie e delle primarie, delle cause non intelligenti o ausi-

(1) *Fedone*, 95 *e* - 99 *d*.

(2) Per chiarire questo punto si vedano gli studj accuratissimi del ROBIN: *Études sur la signification et la place de la Physique dans la philosophie de Platon*. — Alcan, 1919.

Digitized by Google

liarie o necessarie o erranti e delle cause intelligenti, della causa finale e della causa formale, infine della causa prima (1).

Quanto alla causa efficiente potrebbero già bastare le citazioni precedenti, tuttavia non mancano passi espliciti che completano il concetto platonico della causa efficiente (ποιητική δύναμις) col concetto della causa motrice (2); complemento organico perchè la causa efficiente si rivela col movimento. In primo luogo possiamo appoggiarci alla testimonianza stessa di Aristotele, il quale, mentre si studia di mostrare che le Idee non sono affatto cause motrici, non può nascondere che nel *Fedone* le Idee sono le cause dell'essere e del divenire, (τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἴδη ἐστίν) (3). Dire che le Idee sono cause del divenire non significa dire che le Idee sono cause motrici? Se Aristotele vuol lamentare qui la mancanza in Platone d'un motore del mondo, come risulta dal contesto del discorso, cominciamo a mettere fuor di dubbio che Aristotele stesso ammette le Idee platoniche come cause motrici, senza pregiudizio della questione della causa prima motrice del mondo, che esamineremo tra poco.

In secondo luogo possiamo appoggiarci a tutti i passi platonici in cui si parla di «cosa che produce cangiamento», perchè noi sappiamo già da Platone stesso nel *Filebo* che la causa e ciò che produce (αἰτία καὶ τὸ ποιοῦν) sono la medesima cosa.

Che, oltre alla causazione dinamica delle Idee, Platone rico-

---

(1) Può essere interessante ricordare che cosa gli antichi stessi abbiano pensato intorno alla novità dell'aitiologia aristotelica di fronte alla platonica. Ora Simplicio, nel suo tentativo di mostrare la conciliabilità perfetta delle due dottrine con grande nettezza e fermezza di esplicazione giunge a questo risultato, riassunto dal VACHEROT: « Tous les principes de la philosophie d'Arist., la matière, la forme, le moteur, la fin se retrouvent dans la doctrine du Platon. Pour la cause matérielle et la cause motrice, cela est évident. Quant à la forme, on vient de voir qu'elle n'est autre chose que l'idée (*Simplic. in categ.*, I, 5). Enfin il n'est pas permis, quand on a lu le Timée, de soutenir que Platon a ignoré la cause finale ». VACHEROT — *Hist. crit. de l'éc. d'Alex.* — II, pag. 399.

(2) « Que Platon ait connu et décrit la cause efficiente, la cause motrice, c'est ce qui ne peut plus faire l'objet d'aucune doute, en dépit des toutes les assertions d'Aristote ». FOUILLÉE, *op. cit.*, I, pag. 499.

(3) Ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτως λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἴδη ἐστίν. καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα, ἂν μὴ ᾖ τὸ κινῆσον. *met.*, A, 9, 991, 3-5 *b*.

Digitized by Google

nosca anche l'anima come causa motrice è del pari innegabile (*Fedro*, 245 C.).

La considerazione poi delle cause motrici ci trascina alla distinzione delle cause secondarie dalle primarie che ha valore capitale nella filosofia di Platone. Esplicitamente Platone assegna le cause motrici nel numero di quelle cause ausiliarie (ταῦτ' οὖν παντ' ἔστι τῶν ξυναιτίων) delle quali dio si serve per rappresentare l'idea del bene colla massima perfezione possibile.

Schierandosi contro l'opinione dei più (ὑπὸ τῶν πλείστων) Platone ritiene che queste non siano le vere cause delle cose, perchè non hanno nè ragione nè intelligenza (λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν) e afferma che chi ama l'intelligenza e la scienza deve ricercare come primarie le cause intelligenti (ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρωτὰς μεταδιώκειν) e come secondarie quelle che sono mosse e muovono necessariamente (ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων κινουμένων, ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας) (1). Qual'è dunque il valore di questa distinzione dei due generi di cause (ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη)? Ecco una questione frattanto da cui il merito di Platone non esce che notevolmente diminuito. Invero, nel raccomandare giustamente la trattazione separata (χωρίς) delle cause primarie e delle secondarie o motrici, egli aggiunge che quelle producono con intelligenza ciò che è bello e buono, mentre queste, sfornite di ragione (μονωθεῖσαι φρονήσεως), agiscono volta per volta a caso e senz'ordine (τὸ τυχόν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται) (2) Da altri passi sicuri risulta che le cause che Platone chiama secondarie (δευτέρας) o del numero delle ausiliarie (τῶν ξυναιτίων), procedenti a caso (τυχόν) e senz'ordine (ἄτακτον) sono le cause necessarie (αἰτίαι ἀναγκαῖαι, δι' ἀνάγκης, ἐξ ανάγκης). E la ricerca di queste cause è infine da Platone identificata con quella della causa errante (τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας), dovunque sia naturalmente disposta a condurre (ᾗ φέρειν πέφυκε) (3)

(1) *Tim*, 46 *d-e*.

(2) *Tim*, 46 *e*.

(3) *Tim*, 48 *a*. Il Robin, respingendo la traduzione di Th. H. Martin — (*comme la nature des choses comporte*) come inaccettabile, e quella dell'Archer-Hind — (*its moving power*) come troppo vaga, traduce la frase ᾗ φέρειν πέφυκεν con « par où sa nature est de porter », rimpiangendo vivamente di non aver potuto utilizzare la versione commentata dal nostro Fraccaroli, (*op. cit.*, pag. 14, nota) il quale traduce « secondo che per sua natura coopera » (Frac-

Digitized by Google

Nasce da quest'analisi che Platone tratta con soverchia severità la ricerca delle cause motrici seconde o ausiliarie o erranti o necessarie, mostrando d'avere della necessità causale, di cui la fisica deve occuparsi nelle sue ricerche sperimentali (ἕρλφ.... βάσανος) un concetto estremamente antiscientifico, e remotissimo quindi dallo spirito moderno della scienza e della filosofia. In verità per curare gli scopi della filosofia noi non sentiamo punto il dovere di screditare la ricerca delle leggi causali della natura. La fisica invece appare a Platone una scienza in tutto secondaria e appena capace di raggiungere la verisimiglianza, quando non giunge a considerarla come una vera ricerca del disordine e del male.

Quanto alla causa finale la critica ha non solo il diritto ma il dovere di riconoscere che Platone n'ebbe piena e sicura nozione, sulle orme incontestabili di Socrate, malgrado tutti i dubbj elevati in contrario da Aristotele (1).

Invero, fissato il cardine delle cause prime o di natura intelligente (μετὰ νοῦ), Platone oltrepassa perfino il metodo socratico delle cause finali col suo metodo delle Idee, convertendo senz'altro la causa finale in Idea. E in questa conversione consiste evidentemente la via nuova della sua seconda navigazione (δεύτερον πλοῦν). Quando Platone parla della causa vera di un oggetto, certamente egli vuol parlare della sua Idea cioè della sua perfezione ideale. La grande concezione platonica delle cause è tutta qui. Quella causa dell'accadere che a Platone sta più a cuore di determinare non è già quella che noi potremmo dire causa scientifica, ma è propriamente la causa finale, cioè l'Idea. Non dunque la causa in senso fisico o psichico, oggetto delle scienze esatte, ma la causa teleologica pura, oggetto d'una metafisica

---

CAROLI, *op. cit.*, pag. 243, nota). Ma il FRACCAROLI, a mio giudizio, non è stato ben ispirato nella traduzione di questo, perchè anzitutto si lascia sfuggire il senso dell'ἦ (che fu trovato dal ROBIN) connesso evidentemente al concetto di moto implicito nella causa πλανωμένη (che il F. fa male a tradurre con mutevole) poi aggiunge il concetto « di cooperazione » che, filosoficamente parlando, non si spiega, anzi deve considerarsi come un vero errore.

(1) Cfr. JANET — *Les causes finales.* — Appendice IX, Platon et les causes finales, pag. 710-735. Il rimprovero d'Aristotele a Platone è mosso in *Metaphys.* I, VII, 988 b-8.

Digitized by Google

intesa a considerare l'idea del Bene come causa di tutto l'universo (1).

Alla causa finale o ideale infine fu dato anche il nome di causa esemplare (αἰτία παραδειγματική) per quella teoria delle idee, stanti come esemplari alla natura (τὰ μὲν εἴδη ταυθ' ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει) (2) che sarebbe superfluo ripetere.

Quanto alla causa formale bisogna innanzi tutto notare che Platone ad un principio inattivo, considerato come il ricettacolo eterno (χώρα ἀεί), l'infinito, l'indeterminato, l'ineguale, la pura diversità, la pura pluralità, l'instabilità e la modalità incessante, il non uniforme, (τὸ ἀνώμαλον), ciò che ha attitudine a partecipare (τὸ μεθεκτικόν), l'amorfo (τὸ ἄμορφον), ciò in cui si fa lo stampo (ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον), il recipiente universale (πανδεχές) oppone il principio sommamente attivo e causativo dell'essenza intelligibile, o Idea, considerato come ciò che ha i caratteri opposti a quelli, cioè come unità, eguaglianza, identità, stabilità, immutabilità, insomma come forma. «La forma, osserva giustamente il Robin, è dunque motrice rispetto a ciò che è sprovvisto di ogni forma» (3). Abbiamo bisogno d'altro per convenire che Platone riconobbe e impiegò il concetto di causa formale? Rendiamoci più tosto conto che Platone non attribuisce un'azione causale a quella prima essenza indeterminata ma divisibile alla quale Aristotele darà il nome di ὕλη e valore di causa materiale opposto all'azione causale della forma indivisibile.

La materia non è ancora causa presso Platone, mentre il suo principio opposto ha già funzione di causa e di motore. La funzione motrice del principio formale, inoltre, confonde non poco i due concetti di causa efficiente o motrice e causa formale che Aristotele invece tiene accuratamente distinti. Questo è vero. Ma ciò non toglie che «il meccanismo di Platone non si comprenda che per mezzo d'un dinamismo che è un dinamismo della forma» come ha mostrato molto accuratamente il Robin (4).

---

(1) Questo punto è stato afferrato con nettezza dal WINDELBAND — *Storia d. filos.* — trad. it., Palermo, 1910, I, pag. 161.

(2) *Parm.*, 132 *d.*

(3) ROBIN, *op. cit.*, pag. 43.

(4) ROBIN, *op. cit.*, pag. 95. Del resto rispetto alla causa formale in Platone. Cfr. ZELLER: *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, pag. 695. (4ª ediz.).

Digitized by Google

Finalmente quanto alla causa prima, poichè Platone ammette un'ascensione dalle cause secondarie alle primarie, dalle necessarie alle intelligenti, e pone l'universo governato con ammirabile ordine da una mente suprema (1), in vista di quel fine supremo che è il bene, sembra naturale supporre che egli non si sia arrestato al mero ordine delle cause mobili e multiple, remotissime dall'Immutabile e dall'Uno. Del resto la base ultima del nostro giudizio verrà indicata nella chiusa di questo capitolo. In mancanza di più esplicite citazioni non si potrà tuttavia attribuire poca importanza al fatto che Platone, così screditato per la dottrina delle cause, introduce invece per il primo l'importantissimo concetto d'una causa al più alto grado (αἰτιωτάτη) (2) che è poi la causa di genere divino (opposta alla causa necessaria) per la quale ci è possibile conseguire tutta la felicità che comporta la nostra natura (3).

Tali i passi più importanti che ci provano quanto alto si sia levato Platone nell'indagine analitica delle varie specie di cause. Innanzi ad essi noi possiamo quindi arrestarci a considerare in quale errore sia caduto Aristotele apprezzando i contributi particolari di Platone circa la dottrina delle cause.

§ 4. Procediamo ora alla considerazione della sintesi. Vedremo che Aristotele, anche su questo punto, si discosta dal vero (quando, per pensare solo alla propria sistemazione delle quattro

(1) *Fileb.*, 28, *d*.

(2) *Tim.*, 76 *d*.

(3) *Tim.*, 68 *e* - 69 *a*. Per la comprensione della causa suprema il Fraccaroli, ricordato il passo *Tim.*, 28 *d-e*, (Dicasi adunque qual fu la cagione per la quale costituì la generazione e questo universo colui che lo costituì. Era buono etc.) commenta: « Verso la fine del libro VI della Repubblica la causa suprema è detta essere αὐτὸ ἀγαθόν, questo è identico col νοῦς secondo *Phileb*, pag. 22 C., *op. cit.*, pag. 164. Nel libro VII della Repub. infine si trova questa dichiarazione che ha valore definitivo: « Agli ultimi confini del mondo intelligibile è l'idea del bene, che s'intravede appena, ma che non si può apprendere senza concludere che essa è la causa di tutto ciò che v'ha di bello e di buono (ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία) ; che nel mondo visibile essa produce la luce e l'atto donde essa proviene; che nel mondo invisibile, essa è che produce direttamente la verità e l'intelligenza (ἐν τῷ νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀληθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη) *Rep.*, VII, 5-7.

Digitized by Google

cause, troppo neglige l'aitiologia sistematica del suo maestro o se ne appropria i meriti, freddamente concedendogli solo l'originalità dei difetti. Vedremo che chi ha inteso bene Platone deve concedergli anche il pregio della sintesi. Questo diciamo, s'intende, per aver riguardo all'età che fu sua. Invero è probabile che il procedimento sintetico di Platone abbia reso oramai tutti i servigi che poteva rendere, ma ai tempi suoi non può negarsi che abbia dato un potente ajuto allo stesso Aristotele.

L'intento generale della dialettica platonica è di mirare e cogliere in tutte le cose l'unità, prima raffrontando cioè opponendo, poi superando i principj esclusivi con una doppia sintesi negativa e positiva, infine salendo al principio supremo della Idea. Questo processo distintivo e unitivo, anche facendo astrazione dall'ultima fase, già permette a Platone di superare così la molteplicità pura della scuola jonica come l'unità pura della scuola eleatica, salvandolo in tal modo sia dall'indefinita pluralità del politeismo sia dall'universale identità del panteismo.

E la stessa sistemazione delle cause anche solo in questo primo campo viene già promossa gradualmente conforme allo spirito generale del metodo platonico, che è tutto nel distinguere e nell'unire. Ma il trionfo di Platone è completo quando affronta i sistemi esclusivi, colla pienezza della sua dialettica. Per far comprendere lo spirito della sua dialettica basterà abbozzarne le grandi linee. Osserva egli, per esempio, che i suoi predecessori gli dànno due principj differenti: l'indeterminato (τὸ ἄπειρον) e il determinato (τὸ πέρας), il principio indeterminato che Aristotele chiamerà della causa materiale e il principio determinante della causa formale, il principio della pluralità e il principio causale dell'unità.

Invece di optare per l'uno o per l'altro, nel *Sofista*, prima li raffronta a lungo e li approfondisce, opponendo l'indefinita pluralità all'universale identità di Parmenide come tesi ad antitesi, poi li rifiuta entrambi in ciò che hanno di falso (sintesi negativa), quindi li accetta entrambi per quel che hanno di vero (sintesi positiva), infine, con ultimo slancio, superando ancora la perfezione sintetica relativa colla perfezione assoluta, si eleva alla

Digitized by Google

luce suprema dell'Idea del Bene. Si può quindi mettere fuori di discussione un punto capitale. È evidente che l'esame in croce delle questioni (*cross-examination*) di cui parla con tanto acume il Grote (1), non colpisce tutto il procedimento dialettico di Platone, neppure con l'aggiunta di quell'elegante incrocio di quattro tesi opposte, atto a farci vedere ogni questione sotto quattro aspetti principali ed egualmente necessarj ad una soluzione completa, che fu additato per la prima volta, con preziosissima rettifica, dal Fouillée (2). Invero, a discussione finita, chiuso cioè il ritmo dialettico della tesi, dell'antitesi, della sintesi negativa (τὸ οὐδέτερον) e della sintesi affermativa (τὸ ἀμφότερον) costituenti l'esame in croce della questione secondo il Fouillée, vediamo che Platone si affida ad un processo superiore, cioè al pensiero puro e perfetto della suprema unità, alla νόησις e sulle ali di questa si eleva al *sole intelligibile* dell'Idea del Bene. Questo metodo, che pone ancora un'unità sopra la sintesi e che quindi si potrebbe chiamare ipersintetico, egli impiega evidentemente nel *Parmenide*, nel *Sofista*, nel *Filebo*.

Per questo metodo egli può dire, in primo luogo, che la varietà delle cose sensibili è prodotta dal concorso di due principj opposti: la materia prima e indeterminata, simile alla perfetta oscurità e la forma determinante simile alla perfetta luce; e, di più, che il mondo sensibile è la regione delle ombre in cui l'oscurità si mesce alla luce nelle più svariate proporzioni. Somma è l'importanza dialettica che bisogna attribuire a questo metodo (trinitario) per cui Platone pone l'uno il multiplo e l'unomultiplo, la forma la materia e il misto (τὸ μικτόν), il finito l'infinito e il rapporto intermediario fra i due, perchè si ha qui non solo il termine medio fra le idee di Pitagora e i *ternarj* della scuola d'Alessandria, ma veramente l'addentellato con la dottrina causale d'Aristotele circa l'opposizione della causa materiale e della causa formale e il loro concorso nella produzione dell'individuo, sinolo d'entrambe. In secondo luogo, per la necessità di assegnare una causa anche a questo intermediario (αἰτία τῆς μίξεως),

(1) Grote — *Plato and the other companions of Sokrates.* — 3 voll. London, Murray, 1867.

(2) Fouillée, *op. cit.*, I, pag. 11 e ss.

Digitized by Google

necessità chiaramente riconosciuta dallo stesso Platone (nel *Filebo*) e sodisfatta col ricorso alla vera causa cioè alla causa esemplare (αἴτιον παραδειγματικόν) in ultima analisi riducibile secondo Platone alla causa finale, anche la nozione di quest'ultima causa viene attratta nell'orbita della sistemazione e così, superata la stessa tricotomia, viene spianata la via della sintesi aitiologica allo Stagirita (1).

Nessuno prima di Platone aveva posto con sì geniale franchezza la teoria delle cause intermediarie a spiegare i gradi delle cose, e affermato il misto e la necessità di spiegarlo casualmente con l'assoluto o col perfetto o col puro (τὸ καθαρόν, τό τέλειον) che per Aristotele non potrà essere che il divino. Anche per questa suprema ricerca causale dell'unità Platone adunque prepara la strada ad Aristotele. Non è qui il luogo di chiarire il rapporto intimo fra l'universale intelligibile di Platone e l'individuale intelligibile d'Aristotele, nè di mostrare come approfondendo il primo si trovi il secondo e viceversa. Piuttosto da ultimo si noti che Platone riconobbe, in tutta la sua portata, anche il grande principio famigliare ai neoplatonici, che ogni causa contiene in sè, sotto la forma dell'unità, tutta la molteplicità dei suoi effetti possibili.

§ 5. Concludiamo. Si ostinano i più a credere che la dottrina platonica della causalità sia trascurabile (2). Credono forse di seguire l'autorità d'Aristotele che mosse tanti rimproveri al pensiero del suo immortale maestro. Bisogna essere al contrario profondamente persuasi che l'aitiologia di Platone è indissolubilmente congiunta a quella di Aristotele.

« V'ha in Giove, dice Platone nel *Filebo*, in ragione della sua potenza di causa, un'anima regale (ψυχὴ βασιλική), un pensiero regale, e nelle altre nature altre qualità (derivate da questa) qua-

(1) A proposito di questa αἰτία del *Filebo*, il Fraccaroli nei suoi Prolegomeni dichiara: « La αἰτία dunque, anche qui come nel *Timeo*, è il demiurgo; non la causa formale ma la causa efficiente espressamente definita come la sapienza e l'intelligenza » e nelle note (1) e (2) si appoggia all'autorità del Thompson, dello Zeller e del Bertini. (*op. cit.*, pag. 108).

(2) Il König trascura la dottrina platonica.

Digitized by Google

lunque sia il nome sotto cui piaccia a ciascuno di designarle » (1).

« Il pensiero è esso stesso la verità o ciò che v'ha di più simile ad essa e di più vero, e infine ciò che v'ha di più vicino alla causa (τοῦ αἰτίου συγγενέστερον) cioè al Bene supremo » (2). Questi passi così espliciti ci dànno la misura dell'altezza metafisica della dottrina di Platone intorno le cause. L'identificazione della suprema causa col supremo Bene: ecco il risultato più alto della speculazione platonica. Vedremo che Aristotele per contro si eleverà all'identificazione della suprema causa col supremo pensiero cioè col pensiero del pensiero.

Insomma Platone esalta il pensiero del supremo Bene, Aristotele esalta il supremo bene del Pensiero.

Tra questi due vertici opposti ondeggeranno tutte le soluzioni posteriori del problema metafisico della causalità. Ma non anticipiamo il responso dei secoli.

(1) *Phil.*, 30 *d.*
(2) *Phil.*, 65 *d.*

Digitized by Google

CAPO III

—

Aristotele.

§ 1. Aristotele, giunto a conoscenza di tutti i contributi aitiologici delle scuole precedenti, dopo d'averli, con profonda analisi critica, comparati, discussi, purificati e approfonditi, li definì, quindi genialmente li compose in un sistema organico normativo non solo ma costitutivo di tutta la sua concezione scientifica e filosofica.

Niuno forse più e meglio di lui riconobbe l'importanza fondamentale del problema della causalità e nei limiti della scienza e della filosofia del suo tempo attese alla relativa distinzione della causa scientifica dalla filosofica, iniziando un ammirabile tentativo di conciliazione.

Niuno certo più e meglio di lui seppe elevarsi al principio della causa finale e suprema dell'universo solo per affermare il purissimo principio di direzione e di perfezione universale. Pone egli invero il principo della causa suprema, ma non l'identifica col principio universale infinito e assoluto dell'essenza e dell'esistenza degli esseri individuali e contingenti. Questa guardinga sospensione di giudizio circa l'identificazione del principio della causa suprema col principio sostanziale dell'essere e la concezione della vita universale come un sistema di esseri individuali aventi in sè stessi l'essere e il movimento, ma tuttavia dipen-

Digitized by Google

denti da una causa suprema per la direzione perfettiva della loro attività (1) assegnano alla dottrina aristotelica della causalità metafisica una posizione eccezionale. Trascurando queste avvertenze non si potrebbe cansare un grosso equivoco nella discussione che verrà in seguito alla parte espositiva.

§ 2. Aristotele (2) ha sempre riconosciuto che «l'eccellenza del sapere sta nello speculare il perchè» (κυριώτατον τοῦ εἰδέναι τὸ διότι θεωρεῖν, *analyt. post.* I, 14, p. 79 e 23). È certo superfluo ricordare che «conoscere il che e il perchè è cosa diversa»: (τὸ δ'ὅτι διαφέρει καὶ τὸ διότι ἐπίστασθαι, *analyt. post.* I, 13, p. 78 a 22). Occorre piuttosto avvertire che, secondo Aristotele, si possono fare quattro questioni fondamentali intorno ad una cosa: ζητοῦμεν δὲ τέτταρα τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἔστιν (*analyt. post.* II, I, p. 89 b 23). Il τό ὅτι concerne la qualità, il τὸ διότι la causa, l'εἰ ἔστι l'esistenza della cosa, il τί ἔστιν l'essenza (οὐσία).

Quindi, premesso che «la conoscenza del perchè ci conduce non solo alla causa (τὸ δὲ διότι ἐπίστασθαι, ἔστι τὸ διὰ τοῦ αἰτίου ἐπίστασθαι *analyt. post.* I, 6, 35) ma veramente alla causa prima»(...ἡ δὲ τοῦ διότι ἐπιστήμη κατὰ τὸ πρῶτον αἴτιον, *analyt. post.* I, 13, p. 78 a 22) tutta la sua curiosità si concentra in quella speculazione, che per conferma del senso comune e della storia consiste appunto nella conoscenza delle ragioni delle cose e massime delle prime: «poichè noi non pensiamo di saper una cosa che allorquando crediamo di conoscerne la causa prima» (*metaphys.* A, 3, 25-26).

Il tratto distintivo della σοφία (3) aristotelica è dunque la posizione del problema delle cause in ordine a cui Aristotele riuscì a stabilire la seguente distinzione che restò famosa in tutta la storia della filosofia: della causa formale, della materiale, della efficiente e della finale.

«Siccome è evidente che bisogna acquistare la scienza delle cause prime (perchè allora diciamo di sapere una cosa, quando

(1) È la tesi del VACHEROT nella sua opera *Histoire critique de l'école d'Alexandrie.* — Paris, 184-1851.

(2) ARISTOT., I, Bekker. Acad. R. Borussica, 1831.

(3) S. Tommaso chiamerà poi *scientia* o *demonstratio quia* la prima (ὅτι) e *demonstratio propter quid* la seconda (διότι). *Summ. Theol.*, I, q. 2, art 2.

Digitized by Google

crediamo conoscerne la causa prima), si distinguono quattro sorta di cause: la prima è l'essenza (εἰς τόν λόγον e τὸ τί ἦν εἶναι..., τὸ εἶδος) la seconda è la materia (ἡ ὕλη) e il soggetto soggiacente (τὸ ὑποκείμενον), la terza è il principio del movimento (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, ἀρχὴ τῆς κινήσεως), la quarta infine è quella che è opposta alla precedente, cioè la ragione e il bene (delle cose), perchè fine di ogni genesi (τὸ οὗ ἕνεκα) e movimento a questo (1).

Sono la *causa formalis*, la *causa materialis*, la *causa efficiens*, la *causa finalis*, secondo la denominazione degli Scolastici (2).

Per risolvere le intricate questioni successive è fortunamente possibile stabilire un canone d'interpretazione di tutta la teoria ricavandolo dall'esame dei tratti più caratteristici delle singole cause. Con questo canone noi avremo modo di scoprire e in qualche modo di misurare la parte di verità e la parte d'errore dell'intiera aitiologia metafisica di Aristotele. È ben vero che il canone che si proporrà non si trova espresso in nessun'opera di Aristotele. Tuttavia se si potrà dimostrare che esso non è che l'attuazione di ciò che si trova ancora virtualmente nella dot-

(1) ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περί τινας αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, δῆλον. (*metaphys.*, A, 982 a. 1-3).

Ἐπεὶ δὲ φανερὸν ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (τότε γάρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν), τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δέ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν. (*metaphys.*, A. 3, 24-32). In questo stesso luogo Aristotele stesso rimanda ai suoi libri di Fisica per una sufficiente esplicazione di questi punti.

I quattro principj causali si trovano invero nelle *Physic. Ausc.*, ma con termini e ordine un po' diversi. Cfr. segnatamente: *Physic. Ausc.*, II, 3, 14-25. Inoltre anche nei Secondi Analitici si trova:

Ἐπεὶ δὲ ἐπίστασθαι οἰόμεθα ὅταν εἰδῶμεν τὴν αἰτίαν, αἰτίαι δὲ τέτταρες, μία μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μία δὲ τὸ τίνων ὄντων ἀνάγκη τοῦτ' εἶναι, ἑτέρα δὲ ἡ τι πρῶτον ἐκίνησε, τετάρτη δὲ τὸ τίνος ἕνεκα, πᾶσαι αὗται διὰ τοῦ μέσου δείκνυνται. (*analyt.*, post. II, 11, 20-24).

(2) L'aggiunta della causa esemplare sempre mentovata dagli scolastici (Exemplar est id cujus similitudine ens est id quod est) è giustificata dallo stesso Aristotele: ἄλλον δὲ (τρόπον), τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα τοῦτο δ'ἐστὶν λόγος τοῦ τί εἶναι. *metaph.*, V, II. Cfr. J. C. Glaser — *Die metaphysik des Aristoteles.* — Berlino, 1841.

Digitized by Google

trina aristotelica, l'interpretazione critica che se ne dedurrà non mancherà assolutamente di base.

Elenchiamo i tratti caratteristici del sistema causale secondo Aristotele.

1°. Le quattro cause aristoteliche sono divisibili in due coppie, secondo il doppio senso della sostanza (1): *a*) La coppia della causa materiale e della causa formale costituenti l'οὐσία (sostanza in sè), l'essenza originaria autostante; *b*) La coppia della causa efficiente e della causa finale costituenti l'οὐσία σύνολος (la sostanza con le sue categorie o determinazioni del reale).

2°. La prima coppia (causa motrice e causa finale) è intemporale (eterna), la seconda (causa motrice o iniziale e causa finale) comprende il mondo del divenire temporale.

3°. Le due coppie corrispondono a due processi distinti:

a) dalla causa materiale alla formale, è un processo dialettico di *individuazione* che avviene per negazione di forma e nell'eterna attualità del pensiero;

b) dalla causa efficiente alla finale, è un processo cinetico di *elevazione* che avviene per gradi e nel tempo attraverso una infinità di individui.

4°. In ogni coppia le due cause si oppongono, cioè la finale è contraria (ἀμτικειμένη) alla efficiente o iniziale, la formale alla materiale.

5°. Questi opposti non esistono isolatamente, hanno invece un termine medio che li riunisce. Il termine medio del processo di individuazione è il *sinolo*, il termine medio del processo di elevazione è il *sinodo*. «Noi, dice Aristotele, evitiamo agevolmente

(1) Si noti che la sostanza può avere molti e diversi significati; Aristotele stesso l'avverte (Cfr. *metaphys,* Z, 1, 1028 a, 10) e ne distingue almeno sette:

1. l'essere in sè;
2. l'essere secondo le categorie;
3. l'essere in potenza;
4. l'essere in atto;
5. l'essere accidentale;
6. l'essere vero;
7. l'essere falso.

Ma, facendo astrazione dai due ultimi, che concernono l'attività discorsiva, i due sensi riferiti nel testo (che sono poi i due primi di questo elenco) sono i fondamentali, poichè il terzo e il quarto (riferibili alla materia e alla forma) rientrano nel primo, e il quinto nel secondo.

Digitized by Google

la difficoltà (l'antitesi incompatibile del dualismo) ammettendo fra i due contrari un terzo termine, ἡμῖν δέ λύεται τοῦτο εὐλόγως τῷ τρίτον τι εἶναι (*metaphys.* A, 10, 1075 a, 31).

6°. Il termine medio delle due coppie causali è identico, perchè è sempre e solo l'individuo reale.

Tenendo conto di tutti questi tratti si può dire che le due coppie causali non essendo coincidenti, nè per i termini, nè per i caratteri anzidetti, tuttavia avendo il termine medio comune si incrociano in un punto unico che è il vero termine medio, sinodo e sinolo reale per tutte le cause.

§ 3. Premessi questi principj e schiarimenti teoretici a intelligenza delle voci e delle nozioni più comuni, consideriamo senz'altro l'aspetto e il valore di tutta quanta l'aitiologia di Aristotele dal punto di vista metafisico, che è il più importante nel suo sistema. La Metafisica di Aristotele è in ultima analisi una Teologia fondata sopra una Protologia ed una Ontologia. Tale dottrina in genere si risolve in una concezione logico-metafisica del processo causale sempre tutto in atto nell'universo, dalla realtà concreta degli individui alla purissima essenza del pensiero puro (1) cioè di Dio. (Ἀρχὴ δὲ ἡ νόησις) *metaphys.* A, 7, 1072 a, 30).

Il nocciolo del sistema è tutto qui: la concretezza e l'unità delle cose individuali, in moto perpetuo verso il pensiero puro (νόησις νοήσεως) identico coll'atto puro, cioè Dio (ἕως τῆς τοῦ ἀεί κινοῦντος πρώτως, *metaphys.* B, 1050 b, 56). In Platone c'era l'idea e il fenomeno separati quasi assolutamente fra loro, perchè questo passa, quella resta (2), in Aristotele troviamo la forma (εἶδος o μορφή) atto, specie, l'ente in atto (τὸ ἐνεργείᾳ ὄν) e la materia (ὕλη) potenza, genere, l'una in potenza (τὸ δυνάμει ὄ) inse-

(1) La nozione aristotelica della « purezza » applicata all'atto del pensiero si risolve nel più alto grado di determinazione. Questa nozione è completamente obliata da coloro che — sostituendo al senso defettivo il perfettivo — non sanno concepire il pensiero puro che per ἀφαίρεσις.

(2) È noto, per la dottrina della μέθεξις, che le idee, secondo Platone, non sono completamente separate dalle cose (dualismo integro). Dove invece il dualismo nettamente appare è nella opposizione della materia eterna alle idee. Ma intorno a questi oscuri punti platonici è ben difficile, per non dire impossibile arrivare ad una soluzione unica.

Digitized by Google

parabilmente congiunte nella unità concreta dell'individuo (1). Per virtù d'un incessante moto, processo dialettico e cinetico, cioè per un rispetto materiale e formale — come quello che tende dalla virtualità all'attualità — per altro rispetto efficiente e finale — come quello che parte dall'inizio e giunge al fine cioè tende alla entelechia (stato di perfezione in cui la sostanza si trova pienamente attuata) — la forma (sempre determinata, anzi determinante) progressivamente differenzia la materia (sempre indeterminata, ma determinabile), contemperando il particolare e il generale nell'unità concreta dell'individuo. La materia tende per intima necessità (per causa necessaria) verso la forma, come la potenza all'atto, il genere alla specie, e la forma per intima finalità (per causa finale) s'impronta della materia. Ma la vera causa delle cose sospinte dalla causa motrice o efficiente è il fine o la causa finale, ciò per cui ogni moto si fa τὸ οὗ ἕνεκα.

§ 4. È quanto dire che questa teoria si risolve in una interpretazione logica e teleologica dell'universo. Radunando tutto il disegno di Aristotele, si capisce che il suo criterio classificativo delle cause è legato al proposito di mostrare che le cose del mondo, in generale, non sono illogicamente isolate fra loro e in certo modo sospese nel vuoto, ma che si possono anzi si debbono riattaccare con saldi vincoli ad una ragione direttiva e perfettiva suprema, posta, nel sistema armonico di tutte le cose aspiranti ad un fine comune, come assoluta identità del soggetto e dell'oggetto del pensiero, somma e perfetta unità del pensiero eterno che eternamente pensandosi si realizza.

Massimi problemi metafisici questi, ai quali era impossibile che sfuggisse il grande discepolo e oppositore di Platone, nonchè riassuntore di tutti i filosofi precedenti, del cui nome risuonano da più di duemila anni le scuole filosofiche di tutto il mondo.

Se tali sono e non altre, in realtà, le dottrine aristoteliche intorno alla base dell'interpretazione causale dell'universo, una conclusione critica si impone. Bisogna riconoscere che l'aitiologia metafisica di Aristotele ha tutta l'apparenza d'un sistema composto per un puro atto di fede e sospeso per un filo al regno

(1) Ἔστι δ'ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ'εἶδος ἐντελέχεια. *De anim.*, II, Cap. 1.

Digitized by Google

possibile della logica universale. Quindi s'impone la necessità d'uno schiarimento sopra la Logica metafisica di Aristotele, perchè senza di questa la sua costruzione causale metafisica sarebbe quasi muta.

§ 5. Per ogni critico animato dal sincero proposito di sostenere la causa della logica sotto tutti i suoi possibili aspetti, se v'è un punto chiaro circa il valore generale della logica aristotelica è questo che il λόγος presso Aristotele abbraccia due valori irreducibili: uno sintetico e uno analitico. L'uno però è sempre ben distinto dall'altro, tanto che si riscontrano in lui due dottrine a parte: la logica metafisica della Filosofia prima e la logica sillogistica dell'Organo (1). Questa verità disgraziatamente non è riconosciuta da tutti.

Ma anche l'intima relazione della dottrina causale metafisica di Aristotele con la sua logica si può giustificare in modo sufficiente a farci comprendere che non è un'illusione parlare, in campo metafisico, di logicità. Tutti sanno che cosa sia e qual funzione connettiva abbia nella logica formale dell'Organo il termine medio del sillogismo. Ora, se consideriamo che la totalità della realtà per Aristotele è come un sistema logico di cui i termini estremi sono le cose infime del mondo del divenire e le supreme, qual sarà il termine medio dell'immenso sillogismo? Si può dare una risposta calzante. Posta da una parte la materia, dall'altra la forma, quella come la potenza (κατά δύναμιν) questa come l'atto, (κατ' ἐνεργείαν) (2) quella come il genere, que-

(1) Invece di logica metafisica o sintetica e logica sillogistica o analitica, diciamo e diremo spesso anche: logica reale e logica formale, ma molto meno bene, perchè — in fondo — non è forma (oltre al resto, s'intende) anche la realtà? e non è forma analogamente anche il pensiero reale? Quindi si capisce che tutta la logica aristotelica è in certo modo formale, come ha detto egregiamente il Prantl; lasciando (per parte nostra) impregiudicata la questione del vero valore della così detta logica formale o astratta rispetto alla logica metafisica, giacchè il Prantl in questo giudizio esagera molto. Il termine « λόγος ha notoriamente presso Aristotele più significati. Ciascuno di essi è determinato dal contesto in cui λόγος viene a trovarsi ». Covotti, *op. cit.* pag. 105 n.

(2) Secondo il Fouillée la vera originalità di Aristotele è nella concezione della materia come semplice *potenza* e della forma come *atto* e sopratutto nel modo con cui ha concepito quest'ultimo. (*La philos. d. Platon,* II, pag. 130).

Digitized by Google

sta come la specie e analogamente da un lato la causa efficiente, dall'altro la causa finale, tutto il processo delle cause per cui avviene la realizzazione progressiva degli individui (e così delle proposizioni, delle definizioni) cioè il collegamento degli opposti contrarj è reso possibile dal termine medio del pensiero reale nella sua vera e reale complessione (ἐν συμπλοκῇ) comune ad entrambi. Per avere chiara idea di questo pensiero in complessione, bisogna disporre la totalità della realtà sullo schema dell'interferenza e dare un valore logico e reale a ciò che è intermedio e invero identico ai due diversi.

Tal medio in altri termini dev'essere compreso ad un tempo come sillogistico e come ontologico. Riflettendo poi che l'essere in potenza e l'essere in atto, l'essere in sè e l'essere accidentale per l'incontro di tutte le quattro cause, concretandosi nell'essere secondo le categorie, si realizzano in quel sinodo che è l'individuo reale (*omnimode determinatum*), allora si capisce che quel *quid* che fa, da termine medio soggiacente (τὸ ὑποκείμενον) non è altro che l'ente medesimo che diviene (γίγνεται τὸ γιγνόμενον) *Phys.* I, 7, 190 a. In altri termini il pensiero in complessione mediatore cinetico degli individui si veste della vera realtà, allora è l'incarnazione del verbo, la perfezione d'ogni sviluppo causale, l'ἐντελέχεια,ciò che ha in sè il proprio fine. Di qui appare la grande ricchezza logica e metafisica del sinolo aristotelico.

§ 6. Qui finalmente si trova la giustificazione di quel canone d'interpretazione della quadruplice radice del principio causale, che finora non è stato proposto, a quanto mi risulta, da nessun altro commentatore di Aristotele. Da questo punto di vista ecco in che modo relativamente nuovo si presenta il pensiero dello Stagirita. Se in virtù del pensiero ἐν συμπλοκῇ che in pari tempo è la *ragione* del rapporto materiale e formale, efficiente e finale d'ogni individuo e d'ogni processo, l'individuo aristotelico *a*) per un verso individuandosi si compone di due principj opposti: la materia e la forma, essendo il sinolo di tutti e due, e funziona logicamente tra essi come il termine medio, *b*) per l'altro verso esso individuo elevandosi di grado in grado sempre più vicino al primo motore immobile cominciando in basso dall'effetto ultimo si appunta in alto nella causa prima e

Digitized by Google

funziona analogamente tra essi come termine medio; segue che ogni cosa, nel suo duplice ritmo di *individuazione* (dalla materia alla forma) e di *elevazione* dalla causa efficiente alla causa finale, si rivela come il prodotto d'una doppia sintesi aitiologica in progressione cruciale. Per un verso abbiamo un processo di formazione materiale (individuazione) cioè il passaggio dalla potenza all'atto o dalla materia alla forma, nell' οὐσία pura sottratta al mondo del divenire; per l'altro verso abbiamo un processo di causazione finale (elevazione) cioè il passaggio degli individui nel mondo del divenire dalla realtà inferiore alla perfezione. Dunque nell'unità statica e dinamica del loro incrocio, termine medio sinolo (σύνολον) e sinodo (σύνοδος) d'una doppia relazione estensiva e intensiva, è il segreto della logica metafisica. Dottrina metafisica più originale e più sublime io quasi non conosco nella storia della filosofia.

Ma v'è un'altra prova che sigilla l'intimo nesso della Logica e della Metafisica aristotelica in ordine al principio causale. Già ho ricordato che il Dio di Aristotele è il pensiero puro, l'atto puro supremo in cui sparisce ogni differenza tra l'idea e la cosa, tra il soggetto pensante e il soggetto pensato, perchè è il pensiero che si pensa (αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις), la causa prima. Cos'è questo primo? È forse il primo sopra ogni termine in relazione, cioè ciò che essendo trascendente in modo sopraeminente si isola da ogni altro, per infinito abisso? Tutt'altro, con questa interpretazione il pensiero di Aristotele verrebbe distrutto senza rimedio. La priorità della causa prima non è la priorità di un ente supremo staccato da ogni relazione, ma la priorità dell'individuazione della relazione infinita; perchè il pensiero puro, essendo il sinolo e il sinodo della massima realtà, coincidenza di quattro principi, è indivisibilmente relazione concreta in atto puro, cioè sommo termine medio (1) perfetto tra i due sommi termini estremi che in lui e per lui sono immanenti.

Questa riflessione è importante, perchè salva il concreto aristotelico della causa prima dall'assurdo. Ogni causa, per quanto

(1) Il concetto aristotelico del primo principio risolventesi nel *sommo termine medio* dotato di infinità, universalità e di semplicità fu messo in chiara luce la prima volta dal MICHELET: *Examen crit., etc.,* Paris, 1846.

Digitized by Google

prima, non è mai un termine solo. L'infinito ridotto ad un termine, sia pur questo anche il termine supremo d'ogni relazione, diventa finito. La primalità della causa prima è essenzialmente la primalità di tutta una relazione cioè la sintesi (sinolo e sinodo) della relazione infinita. Il primo motore immobile (πρῶτον κινοῦν ἀκίνετον) davanti a cui bisogna stare (ἀνάγκη στῆναι), essendo la realizzazione formale in sè d'ogni potenza, cioè il tutto in atto compiuto e perfetto, l'atto puro nella sua forma più alta, che ha solo pensiero del pensiero (νόησις νοήσεως) e vita in sè medesimo (ζωὴ ἐνυπάρχει), perchè l'azione dell'intelligenza è vita (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, *metaph.* Λ, 7), non è un termine analitico d'una relazione nè un termine sopra ogni relazione, ma è la relazione sintetica in atto perfetto, eterno, infinito. Insomma la causa prima di Aristotele non è l'uno solitario perchè come forma universale e finale perfettamente avviluppa tutta la natura (περιέχει τὴν ὅλην φύσιν). Togliete all'aitiologia aristotelica questo concetto della causa prima come sinolo e sinodo infinito di pensiero puro, atto puro di direzione e di perfezione e Aristotele sarà un visionario, un filosofo impotente, un morto.

§ 7. Consideriamo ora la teoria aristotelica della causalità dal punto di vista scientifico.

La questione da risolvere è questa: Aristotele possedette egli un concetto scientifico della causa sì da giungere alla conoscenza del metodo esatto per la determinazione dei rapporti causali della natura? Questa domanda richiede una risposta sul doppio terreno della Fisica e della Logica: discipline a cui Aristotele dedicò originali e incessanti ricerche. Per semplificare, dirò subito che ben poco di netto si trova tanto nell'una quanto nell'altra malgrado le più accurate indagini. Sottili distinzioni, penetranti analisi, feconde induzioni pur basate sull'esperienza dei fenomeni fisici: ma nulla di ciò che serva alla individuazione positiva del πρᾶγμα causale (1). E la ragione è evidente. La Fisica aristotelica che si potrebbe considerare come la Filosofia

(1) Secondo il Fonsegrive, (*La causalité efficiente*, 45) la formula aristotelica del principio di causalità è la seguente: ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι. Tutto ciò che è mosso è mosso necessariamente da qualche cosa.

Digitized by Google

seconda, tutta pervasa da' principj metafisici e dalla Filosofia prima, ha quasi sempre l'ambiguità involontaria d'una scienza esordiente e in fondo resta una pseudo-scienza. La Logica analitica invece ha l'unità voluta e mantenuta nel concetto rigoroso delle forme logiche elementari. Ma fu appunto per questa limitazione agli elementi analitici che la teoria sintetica del metodo delle scienze fisiche rimase nell'Organo allo stato potenziale. Per il che noi ci troviamo naturalmente obligati a ricercare argomenti indiretti per illuminare il probabile punto di vista logico di Aristotele intorno la causa. E torneremo a prender le mosse dalla sua metafisica; perchè, in mancanza d'una dottrina scientifica esatta sopra la causa, separare il senso della causa, fissato nella logica metafisica, dalla logica analitica porterebbe una tale confusione nella teoretica aristotelica da non poterne mai più trovare la soluzione, tanto più che la distinzione delle quattro cause si ritrova, come vedemmo (Cfr. § 2), anche nei Secondi Analitici.

Fu merito speculativo grandissimo della Logica metafisica la divisione del concetto generico della causa nei quattro sensi riferiti: materiale, formale, efficiente, finale. Sarebbe stato pregio della Logica strumentale sfrondare il superfluo metafisico e risolvere il problema scientifico della causa determinando due cose: 1° le due condizioni operatorie opposte: l'una deduttiva, l'altra osservativa; quella per la determinazione della necessità razionale o logica, questa per la determinazione della successione reale; 2° la condizione sintetica del loro concorso nell'operazione tipica dell'esperimento.

Ma in questo punto Aristotele non superò l'analisi discorsiva. Non che gli fosse ignoto il concetto d'una unità risultante da composizione; chè anzi nel capo V dell'*Ermeneja* acutamente tratta del doppio senso del molteplice (πολλὰ καὶ μὴ ἕν, οἱ ἀσύνδετοι) e lo distingue dal doppio senso dell'uno (ὁ ἕν δηλῶν) significante una cosa sola (συνδέμῳ εἷς) risultante da composizione.

Il fatto è che nulla di positivo si trova nell'Organo circa la sintesi scientifica del concetto di causa. Diremo che Aristotele in questo caso non seppe egli stesso liberarsi dall'errore di considerare solo in modo diviso questi aspetti della causalità che aveva non solo enumerati ma composti per scopo metafisico? Ad

Digitized by Google

ogni modo fa pena giungere a questa conclusione rispetto ad un così potente ragionatore che in altri casi fu tanto felice nel congiungere ciò che l'opinione erroneamente separa e nel giudicar vero solo il giudizio di chi tiene per composto quel che è composto, falso poi quello di chi pensa in maniera diversa da quel che sono le cose e sopratutto nel sollevarsi al principio del sinolo. Un tratto notevole però è questo.

I quattro principj aristotelici della causa si trovano talora ridotti a due con ingegnosa semplificazione. Negli organismi, ad esempio, vien posta da una banda la materia e dall'altra si uniscono anzi si unificano le tre cause (forma, efficienza di moto, causa finale) in una sola, l'anima. Senza dubbio, questa riduzione anzi immedesimazione delle tre dette cause (αἰτίαι) in una sola posta di fronte alla materia, considerata come concausa (συναιτία) e realizzantesi propriamente negli esseri che si producono dalla natura, giova all'intelligenza di parecchie oscurità aristoteliche. Le quali ancora più si addenserebbero se non si avvertisse che Aristotele pone distinzione fra il caso della sostanza intesa solo come essenza universale e il caso della sostanza intesa come esistenza individuale, cioè il complesso della sostanza e delle sue determinazioni.

Così s'intende in che modo Aristotele talora dica che i principj causali sono quattro (che è il secondo caso), tal'altra possa dire che i principj degli esseri naturali si riducono a due: la forma (μορφή) o l'idea (εἶδος) e la materia (che è il primo caso) e come la questione della materia e della forma in Aristotele sia capitale. E non è chi non veda quanto questa teoria dell'*individuazione* della forma e della materia in tutti gli esseri che la natura gradatamente produce con perfetta continuità rasenti la teoria scientifica della causa come unità di ragione e di fatto. Ma andrebbe troppo lungi dal vero chi fosse disposto ad attribuire un valore e una portata scientifica a questa semplificazione causale. Infatti, che Aristotele la compia appunto nella sua fisica, non significa nulla. L'intento resta prettamente metafisico, quello cioè di giustificare il principio solenne della causalità finale, risplendente in tutti gli esseri della natura e ad essi preesistente.

Digitized by Google

§ 8. Per vedere ora se troviamo qualche cosa di più nuovo e di maggior momento, sviscceriamo fin d'ora il nostro concetto di causa indicando le sue note essenziali; riferendoci a queste sarà facile determinare la posizione logica di Aristotele. La mancanza d'una buona teoria logica della causa nasce per l'ordinario dal fatto che molti sono incapaci di elevarsi al concetto della causa come sintesi della necessità logica e della successione cronologica, che sono le due note generiche del concetto di causa. Perchè là dove manchi un saldo concetto di siffatta sintesi, non vi può essere dottrina scientifica della causa.

Ora, per cominciare dalla prima nota generica, Aristotele conobbe in modo profondo la necessità. Anzi fu la scoperta dell'ἐξ ἀνάγκης, certo dedotta dalla teoria matematica delle proporzioni che gli era famigliarissima (1), quella che, fornendogli un fermo punto di appoggio, gli permise di oltrepassare le vuote astrazioni dei suoi predecessori, sdoppianti erroneamente la necessità in necessità logica e necessità fisica.

Anzitutto due cose importantissime egli seppe circa la necessità: 1° che il sillogismo procede per necessità; ἐξ ἀναγκαίων συλλογισμός (*analyt. post.* I, IV, 1, e per la def. del sillog.; *ivi* I, I, 5); 2° che non pur nei concetti ma eziandio nelle cose si riscontra la necessità (*analyt. pr.* I, II, p. 25 a 1).

Date queste premesse, il filo stesso delle idee avrebbe dovuto condurlo alla tesi dell'unità delle necessità dissimulata sotto la forma insidiosa della varietà dell'apparenza e dei prodotti isolati dello spirito diversificante. Ma invece, chi saprà dire il perchè? Aristotele si fermò all'equivoco della doppia necessità, e così perdette di vista questa nota fondamentale del concetto di causa (2).

Nondimeno in altri punti fondamentali il suo intelletto lucido

(1) Cfr. Pastore, *Sillogismo e proporzione*, Torino, Bocca, 1913.

(2) L'interpretazione anzidetta circa la necessità potrebbe essere avvalorata con l'esame degli scritti in cui Aristotele tratta della scienza e segnatamente del suo oggetto, dei suoi principj. ὅτι ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων, τὸ δ'ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. (*analyt. post.* I, 33-88 b 30). πᾶν δῆ φαμεν εἶναι τὸ μὲν αἰεὶ καὶ ἐξ ἀνάγκης (ἀνάγκης δ'οὐ τῆς κατὰ τὸ βίαιον λεγομένης, ἀλλ'ἣ χρώμεθα ἐν τοῖς κατὰ τὰς ἀποδείξεις) (*metaphys.*, 8, 1064 b 30).

Digitized by Google

e vigoroso lo portò vicino al riconoscimento dell'unità della necessità. Il primo fu quando, con franchezza ammirabile affermò che il principio di identità e di contradizione (necessità di inerenza) è la base d'ogni sapere, così razionale come naturale: αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν. (*met.* IV, 3, 1005, b. 19). Il secondo quando riconobbe la causa termine medio del sillogismo e oggetto d'ogni ricerca scientifica: τὸ μὲν αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται. (*analyt. post.* II, 2, 90 a 6).

In questi tratti è visibile il tentativo di fondare la validità così d'ogni sapere come d'ogni ricerca scientifica sopra la base d'un solo principio di necessità. Vero è che qui il medio è, non tanto il medio reale, quanto il medio formale del procedimento sillogistico e propriamente la ragione del rapporto logico degli estremi. Tuttavia sembra intravisto il nerbo della teoria logica della causa.

§ 9. Ma qui bisogna dissipare un equivoco che ha intimo nesso con quello accennato poco anzi.

Invero dai più si sostiene che l'estensione del principio di contradizione dal campo logico al campo metafisico è illegittima e costituisce un difetto gravissimo dell'opera aristotelica. In appoggio si cita, fra l'altro, la sentenza di Kant, il quale nella Critica dice: « il principio di contradizione appartiene esclusivamente alla logica, esso vale per le conoscenze considerate semplicemente come tali in generale, senza riguardo al loro oggetto ». Ciò non ostante la cosa non mi pare così disperata, anzi tutto perchè Kant non può parlare in nome di tutte le scienze.

In secondo luogo perchè, contro il parere di Kant, c'è quello dell'epistemologia contemporanea la quale, indagando i concetti della fisica sperimentale riscontra nella causa un insieme di verità non solo di ragione ma di ragione e di fatto che lo stesso Kant *in concreto* non ebbe il merito di appurare. Fu già accennato nei criterj direttivi di questa parte, e verrà dimostrato direttamente nella parte teoretica, che quel che occorre determinare in ogni rapporto causale valido nel campo della natura è sempre lo stesso: la necessità razionale d'una successione reale di due funzioni di più variabili equivalenti. Donde deriva che una sola fonte d'indagine non basta mai, se non vogliamo al-

Digitized by Google

lontanarci di più in più dall'ideale positivo della verità. Ma lasciamo da parte ciò. Non è forse certo che tanto i rapporti logici d'ordine esclusivamente formale, quanto i rapporti fisici d'ordine causale implicano necessità? Quindi si capisce che Aristotele, ponendo il principio di contradizione, che a sua volta implica la necessità, a base d'ogni sapere così razionale come naturale, non ebbe torto. L'avrebbe avuto solo a patto che si potesse sostenere la tesi della doppia necessità (1).

Ma, approfondendo la questione si riesce a capire che la doppia necessità si afferma solo quando si identifica il semplice col composto cioè il concetto semplice della necessità col concetto composto della causalità che veramente implica necessità e temporalità.

Meno infine varrebbe addurre l'autorità stessa di Aristotele che in Metafisica, com'è noto, distingueva appunto tante forme di causalità e in Logica analitica distingueva, senza dubbio, la necessità formale o logica da ogni altra, perchè il suo principio della necessità metafisica di fronte alla scienza esatta è irrito e nullo. Da ultimo un'altra ragione semplicissima riesce a distruggere l'illusione della doppia necessità ed è la seguente. Qualunque spezzamento della necessità non si risolverebbe *eo ipso* in una rottura violenta della verità? Dissipato l'equivoco, possiamo dunque comprendere la ragionevolezza dell'estensione aristotelica del principio di contradizione a tutto il sapere (2). Qui è innegabile l'intuizione di un fondo essenziale comune, nascosto sotto la diversità delle apparenze. E questo

(1) Si oppone d'ordinario la necessità estemporanea (sia logica, sia matematica: aritmetica o geometrica) alla necessità temporale (sia fisica o naturale, sia psichica). La tesi della doppia necessità (causale e geometrica ad es.) è sostenuta da autorevolissimi pensatori contemporanei. Valga per tutti il Varisco che nettamente dichiara: « Come temporaneo, l'accadere implica la causalità, una forma di connessione in cui si manifesta una certa necessità. Ma la necessità causale, alla sua volta, implica il tempo e l'accadere: differisce *toto caelo* dalla necessità estemporanea, che si manifesta p. es. nella geometria ». (*Pref.* alla trad. Palanga del *Mondo come volontà, etc.* di Schopenhauer, Perugia 1913, pag. XXXVIII).

(2) Sull'oscillazione del senso della parola causa in Aristotele è utile ricordare il seguente scolio di Rosmini: « Aristotele pose tre condizioni alla scienza: 1° che comprenda la causa per la quale la cosa è; 2° che questa causa sia conosciuta come causa; 3° che sia conosciuta come causa necessaria. Dice:

Digitized by Google

fondo essenziale, comune all'ordine logico e all'ordine fisico, non può esser altro che la necessità; perchè è questa e non altra la nota essenziale del principio di contradizione che pur si ritrova nel principio di causalità, di fianco alla nota del temporaneo e dell'accadere. Che Aristotele non abbia sempre riconosciuto l'unità d'ogni necessità, anzi che si sia arrestato alla tesi della doppia necessità, non solo è vero, ma l'ho dovuto mostrare or ora, purtroppo. Dunque? dunque qui sta un difetto di Aristotele: ecco tutto.

§ 10. Passiamo ora alla seconda nota generica del concetto scientifico di causa. Qui vediamo che l'inerenza del divenire temporale nel concetto di causa fu riconosciuta da Aristotele con vera acutezza.

Bisogna però distinguere in Aristotele un doppio divenire: il divenire semplice della sostanza cioè dell' οὐσία pura, e il divenire complesso della sostanza e delle determinazioni cioè dell' οὐσία σύνολος.

Il primo è il divenire intemporale, essenziale, tutto in atto, sempre attuale, originario, indipendente, immutevole, eterno, autostante, (τὸ τί ἦν εἶναι), l'essere qual era. Il secondo è il divenire temporale sotto l'aspetto delle determinazioni individuali in cangiamento.

Ciò premesso, il concetto aristotelico della causa, rispetto alla nota temporale diventa chiaro. Ricordando la disposizione cruciale delle quattro cause, basta avvertire che mentre (come già abbiamo detto) la materiale e la formale sono sottratte al tempo, l'efficiente e la finale gli sono sottoposte. Tuttavia la sintesi delle due prime accade nel tempo secondo il movimento regolato della sintesi delle due ultime.

Insomma, la sintesi della causa formale e della causa materiale che dà la formazione materiale e si realizza nella indivi-

---

« colui sa propriamente e semplicemente, e non alla sofistica, secondo l'accidente (κατὰ συμβεβηκός) il quale conosce la causa per la quale la cosa è, e conosce esser la causa di essa e tiene fermamente che altramente non può essere ». (*poster.* I, 2). Quello che Aristotele chiama *causa*, più propriamente deve chiamarsi *ragione*, che è voce propria dell'ordine dello scibile intorno a cui versa il discorso ». (*Logica*, Torino 1854, § 829)

Digitized by Google

duazione degli enti avviene nel tempo, ma la materia e la forma sono fuori del tempo; invece la sintesi della causa efficiente e della finale che dà l'efficienza finale e si realizza nella elevazione degli enti concreti avviene nel tempo e in guisa che il principio motore e la perfezione finale sono essi stessi gli estremi opposti della catena del tempo.

§ 11. Dopo questi schiarimenti sopra le due note generiche della necessità e della temporalità essenziali al concetto scientifico di causa, facilmente si vede che l'individuo concreto, reale, del tutto determinato per Aristotele, essendo il risultato d'una doppia sintesi causativa: l'una (materiale e formale) sottratta al tempo, l'altra (efficiente e finale) soggetta al tempo, in qualche modo può considerarsi come sinolo di ragione e di fatto. Invero la sintesi di ragione è intemporale, la sintesi di fatto è temporale; quella espressiva della necessità, questa della contingenza. Di qui a considerare l'individuo reale come sinolo di necessità logica e di successione cronologica il passo era breve. Ma Aristotele non lo fece. Del pari non vide abbastanza chiaramente che ogni sinolo è insieme causa.

Pur reputando di conoscere ciascuna cosa semplicemente e non per accidente, al modo sofistico, allorchè reputiamo di conoscere che la causa, per cui il fatto è, è causa di esso, e ciò non potersi dare altrimenti (*analyt. post.* A. 2, 71, b 9) si direbbe che contrariamente al suo vivo senso della realtà, si sia volto a cercare le cause non solo fuori di quel fatto (πρᾶγμα) che è effetto, principio motore autostante, è esso stesso la causa finale.

Sarebbe però erroneo ritenere che il suo sinolo sia solo effetto, basti pensare al sinolo supremo che, essendo il primo ed eterno principio motore autostante è esso stesso la causa finale.

Con tutte queste reticenze vogliamo far sentire le imperfezioni del pensiero aristotelico, quel che intravide, quel che gli rimase nascosto.

Concludendo, il punto scientifico fondamentale non afferrato è quello della risoluzione delle cause nei rapporti tipici delle leggi. Ma per questo era necessaria una nuova teoria della conoscenza scientifica, la teoria del metodo sperimentale.

Digitized by Google

§ 12. Un'ultima considerazione resta da fare circa la questione del metodo. Si accorderà facilmente, io spero, che, se i rapporti causali sono unità di fatto e di ragione, una cosa analoga debba aversi nei processi metodici capaci di determinarli. Così, solo chi ammetta la doppia via dell'osservazione e della induzione, potrà vedere il suo ideale di verità causale uscir gradatamente dalla sua ricerca, a misura che egli sarà in grado di integrare, com'è giusto, le due operazioni concorrenti alla produzione dell'esperimento. Per contro l'ignoranza d'un metodo metterà il ricercatore nell'impossibilità di risolvere bene il suo problema. Ora noi troviamo in Aristotele, oltre all'incontrastabile possesso del metodo deduttivo, anche la chiara conoscenza dei metodi di osservazione e di induzione. Senza impegnarci nella documentazione completa, dacchè autorevoli critici hanno difeso, con pieno successo, la teoria aristotelica dell'induzione, basti il semplice richiamo alle due principali citazioni che omai sono di possesso elementare e comune.

Ἅπαντα πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς (*analyt, pr.* II, xxv, 1). Ἐπαγωγὴ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος (*top.* I, 12, p. 105 a 13). Il processo induttivo dai singolari all'universale era del resto tanto noto ad Aristotele che egli con grande sincerità ne ascrisse il merito a Socrate, come cosa tutta sua propria (*metaph.*, 4).

È dunque ovvio che non gli sarebbero mancati i mezzi analitici per la scoperta del metodo sperimentale, se l'ostinato arresto sopra la sua quadruplice o duplice divisione circa le cause, tanto abituale che dovette parergli doverosa, non gli avesse impoverita anzi spenta l'intuizione vitale della complessa verità. Pervenuti a questo punto, la teoria aristotelica della causa è completamente chiarita.

§ 13. Raccogliamo dunque la somma delle nostre ricerche per mostrare il pensiero vivo di Aristotele. Quanto al problema metafisico risulta che egli, portato in alto dalle robuste ali di Platone, spaziò mirabilmente nel cielo della causa finale, concependola però solo come principio di direzione e di perfezione.

Ragionatore infaticabile, fisso nell'antica sentenza che Dio e la natura non fanno nulla invano (ὁ θεὸς καὶ ἡ φῦσις οὐδὲν μάτην

Digitized by Google

ποιοῦσιν) e che quindi ogni fatto deve avere la sua causa, concepì il mondo come un dominio di fini, cospiranti al principio direttivo d'ogni perfezione cioè a Dio atto e pensiero puro, causa prima e finale di tutto. Il centro è questo: la concretezza della sintesi ontologica e logica in progressione cruciale, dalle minime realtà degli individui alla massima realtà del pensiero puro, sinolo e sinodo infinito.

Se dall'esame della metafisica passiamo al problema scientifico siamo colpiti anzitutto da questo fatto. Ad onta della sagacia e della profondità delle distinzioni analitiche, quanto al concetto di causa Aristotele non riuscì a formulare una definizione compatibile con quella che s'incontra nelle scienze esatte che ne fanno più pratico e più legittimo uso, cioè nelle scienze sperimentali in genere e nella fisica in particolare. Quanto alla teoria del metodo valido alla determinazione esatta dei rapporti causali non abbiamo neanche una traccia esplicita che ci permetta di parlare di una sua approssimazione al processo ipotetico-deduttivo. Insomma dal punto di vista scientifico egli non colse bene la causa come sinolo di ragione e di fatto, non intuì neppure la conversione dei rapporti causali nelle leggi, tanto meno il metodo sperimentale atto a determinarli, pur avendo chiaramente conosciute e descritte le due forme metodiche opposte: l'osservazione (non che l'induzione) e la deduzione, dal cui concorso l'esperimento risulta. Grandissimo il suo merito in metafisica, perchè riuscì a intendere la contradizione che era il fondo dello scetticismo, nato dalla lotta della scuola jonica naturalistica e della eleatica idealistica, combattuta, ma invano, dallo stesso Platone, e a intenderne il difetto.

Riuscì, perchè vide il mezzo logico e ontologico nel concreto formativo ed evolutivo d'ogni individuo. Tuttavia non seppe determinarne la legge. Per questo, malgrado la sua forte opposizione al separatismo di Platone e la sua salda conquista dell'individuo come risultante di due componenti diversi, i due fattori della sintesi metafisica restano ancora troppo scongiunti dirimpetto l'uno all'altro e insieme di rimpetto al πρᾶγμα della loro unità, ignota per noi restando la legge della loro composizione. Aristotele in questo punto ha già superato il dualismo ma è an-

Digitized by Google

cora arbitrario e privo di metodo oggettivo nella dimostrazione del suo monismo.

Questo è il vizio radicale di tutto il suo sistema metafisico.

§ 14. Che cosa dunque restava da fare dopo di lui in ordine al problema causale?

Quanto alla ricerca filosofica restava da dimostrare che la teoria della causalità è base della Teoria della conoscenza e della Metafisica; criticare i vecchi concetti della causa formale, materiale, efficiente e causale; infine far tesoro delle conquiste scientifiche per tentare la sintesi universale delle cause.

Quanto alla ricerca scientifica riconoscere la causalità in generale come verità di ragione e di fatto, sintesi di necessità e di successione, in particolare come equazione di due funzioni di più variabili; quindi elaborare la teoria del metodo sperimentale in quanto la determinazione esatta delle leggi della natura, che è il suo vero scopo, si risolve nella determinazione dei rapporti causali della realtà.

Digitized by Google

CAPO IV

Stoicismo, Epicureismo, Scetticismo, Neoplatonismo.

§ 1. La filosofia greca fino ad Aristotele conteneva implicitamente il conflitto tra il causalismo deterministico e la tendenza a spiegare la libertà colla negazione della causalità. Ma i post-aristotelici svilupparono esplicitamente queste due correnti. Così gli Stoici optarono per il determinismo. Epicuro invece trovò inconciliabile l'autonomia del sapiente col determinismo causale degli Stoici.

Lo stoicismo merita il primo luogo per la grande importanza attribuita al sapere causale come mezzo conducente allo scopo morale della vita, cioè alla virtù. La dottrina aitiologica degli Stoici è contenuta nella loro *Fisica* che sta tra la Logica e l'Etica e sulla questione del rapporto tra la materia e la forma si rannoda a Platone più che ad Aristotele. Invero la materia (οὐσία) per gli Stoici non è causa, ad imitazione di Platone, ma mero principio amorfo ed inerte pur suscettibile di ricevere ogni forma ed ogni movimento (τὸ πᾶσχον) La causa è la forma (ποιότης) che è potenza e forza cioè il principio formale attivo (τὸ ποιοῦν). Questo principio gli Stoici chiamano dio, o il fuoco artefice (τὸ πῦρ τεχνικόν). Ma la materia e la forma dinamica del fuoco sono così inseparabili che ogni astrazione resta impossibile, ogni trascendenza scompare, e tutto si concreta nel più schietto monismo, per cui tutte le cose del mondo sono strette nella più intima parentela. Due processi inversi: uno spermatico donde la partenza e la distribuzione dei λόγοι σπερματικοί, l'altro epirotico

Digitized by Google

donde il ritorno e la distruzione del mondo, costituiscono l'eterno ciclo ritmico del principio universale. Così ogni anima individuale prima si stacca dal grande πνεῦμα del mondo e corre la sua vita spermatica, poi si consuma e ritorna in Dio, poi ripiglia una nuova vita, poscia rimuore e così successivamente, sempre e ovunque obbedendo all'inflessibile causalità dell'universo. Poichè il movimento e l'atto sono la stessa cosa, la causa motrice ed efficiente non è distinta dalla causa formale. Ogni movimento è atto, ogni atto è movimento. Corpo ed anima parimenti sono la stessa cosa. La ragione seminale sempre *in tensione* nella natura stringe tutte le cose con vincoli causali indissolubili, causa prima universale essa medesima, cioè causa delle cause, da cui tutto pende con incatenamento di cause senza fine (1). L'importante per l'uomo è vivere conforme alla natura così governata dalla rigida e inflessibile causalità che determina del pari l'animo nostro. Nella profonda coscienza di questa causalità universale l'uomo si libera da ogni esteriorità. Dunque il sapere causale è potentissimo mezzo di liberazione perchè coordina l'individuo al tutto e lo fa superiore così ad ogni minaccia della fortuna come ad ogni tirannia degli uomini.

§ 2. L'epicureismo invece si studia di minimare se non di sopprimere la considerazione delle cause antecedenti ed esteriori, per giungere allo stesso fine pratico cioè alla liberazione interiore. Non dobbiamo perciò meravigliarci se la dottrina epicurea della libertà si svolge nel campo d'un divenire naturalmente incausale. Il sapere è delle cause naturali. Ma queste opprimono. Dunque si eviti la tirannia del sapere. Non già che il sapere sia per Epicuro impossibile o di poco conto. C'è anzi per Epicuro una vera scienza ma consiste in quella appunto che proscioglie gli animi dai vincoli d'ogni incatenante causalità. Noi possiamo quindi in primo luogo scorgere un'essenziale differenza tra la posizione di Platone e quella di Epicuro, di fronte al problema fondamentale delle cause. Per Platone il concetto di causa è così

(1) Seneca per spiegare il fatum (εἱμαρμένη) degli Stoici: dice « cum fatum nihil aliud sit quam series implexa caussarum, illa est prima omnium caussa, ex qua caeterae pendent ». « Causa pendet ex causa: privata ac publica longus ordo rerum trahit ». *De provid.*, 5. Cfr. insup. *Quaest. nat.*, II, 45, ss.

Digitized by Google

largo che abbraccia tanto il mondo fisico quanto il mondo morale. Vedemmo che Platone dà una posizione secondaria alle cause fisiche, mentre esalta divinamente la funzione causale dell'Idea del Bene. Al contrario la funzione della libertà morale di Epicuro già mira a staccarsi dalla causalità, se non nella lettera certo nello spirito. Di più, mentre per Platone la causa diventa sempre più vera a misura che si discosta dalla materialità per avvicinarsi all'intelligenza, tanto da diventare infine causalissima (αἰτιωτάτη), per Epicuro invece il più alto grado della causalità si trova nel meccanismo atomistico, tanto che ivi la vera causa cede dove la direzione naturale del movimento degli atomi cambia d'una quantità impercettibile, *nec regione loci certa nec tempore certo,* per l'intervento naturalmente incausale d'un potere irreducibile alla materia. Questo vuol dire che il concetto di causa ha già fatto un ben lungo cammino, svincolandosi sempre più dal senso e dal valore metafisico. In secondo luogo due cose ben diverse bisogna vedere nell'atomo epicureo, cioè una determinazione interiore arbitraria immanente alla sua individualità, e una determinazione esteriore necessaria. Quella non è vera causa; la sola e vera causa è questa, perchè questa sola è naturale o vogliamo dire meccanica. Di questa sola sono effetti i movimenti vorticosi, quindi il mondo nostro e gli infiniti astri. La serie causale non è che una serie di urti esterni degli atomi e di composizioni e scomposizioni incessanti di questi. Parlare di cause non naturali non ha senso, come non ha senso parlare di finalità dell'universo. La negligenza dell'epicureismo verso il sapere causale è evidente. E la ragione, giova ripeterlo, s'intende. Epicuro voleva favorire l'inclinazione individuale, evitare ogni ingerenza stringente, sottrarsi ad ogni urto esteriore, per affrancare la coscienza nell'imperturbabilità dell'armonia (ἀταραξία) (1). Ma la considerazione delle cause invece concerne i corpi, la soggezione al destino, i vincoli universali e costanti, il timore re-

(1) Si accetta qui il senso nuovo attribuito dal Guyau all'ἀταραξία che non è un principio negativo, ma per contro un principio d'armonia (Cfr. Guyau, *La morale d'Épicure*, Paris, 1878). Si avverta infine che il chiamar causa anche la spontaneità del movimento inerente agli atomi e il potere su noi (τὸ ἐφ' ἡμῖν), come fa Epicuro, è appagarsi ingenuamente d'una specie di causa... incausale.

Digitized by Google

ligioso della necessità. Perciò è meglio, potendo, fuggire il mondo delle cause nonchè la sua conoscenza e vivere interiormente, λάθε βιώσας.

Tali, sommariamente, le dottrine aitiologiche degli Stoici e degli Epicurei, convenienti nel fine, contrastanti nei mezzi.

§ 3. Lo scetticismo approfittò di questo insanabile contrasto per proclamare la necessità di sospendere il giudizio intorno al principio di causalità, mostrando la vanità di qualsivoglia ragionamento dommatico intorno le cause. L'essenza dello scetticismo in questo periodo consiste appunto nel trattenersi da qualunque assentimento, da quello in fuori che è necessario per assentire alla sospensione del giudizio.

Precipua cura di Pirrone fu l'assalto contro la verità della scienza, sostenendo l'incomprensibilità delle cose, e quindi la necessità di sospendere ogni giudizio intorno ad esse e di restare imperturbabili davanti a tutti i casi della vita. I dieci motivi contro la certezza scientifica che Sesto Empirico attribuisce agli antichi scettici (1), secondo la maggiore probabilità, appartenevano a lui come al suo seguace Enesidemo. Ed è ovvio che con essi i Pirronisti dovevano concludere al rattenimento del giudizio circa ogni cosa e quindi anche sopra le cause, giacchè il ragionamento delle cause non poteva allora fondarsi che sulla percezione sensibile e sulla esperienza.

È vero che sopra la questione speciale delle cause Sesto, due secoli dopo, riferisce gli otto modi seguenti di Enesidemo, ma questi non sono che un'applicazione dei principj pirronici generali, concorrendo poi tutti nel tropo ottavo, della relatività (2).

Ecco ora gli otto modi per cui Enesidemo stima confutare ogni discorso delle cause, imputandolo di vizioso, come Sesto riferisce nel Libro I delle *Ipotiposi pirroniane*:

(1) Sesto Emp., *Delle istituz. pirr.* I, Capo 14.

(2) Riassumiamo anche gli argomenti di *Enesidemo* che *Sesto* propone contro ogni ragionamento dommatico sulle cause nel Libro IX « *Contro i Matematici* »: « E' assurdo dire che il corpo sia cagione del corpo, per le stesse ragioni non è l'incorporeo causa dell'incorporeo, nè il corpo causa dell'incorporeo, nè l'incorporeo del corpo. Quindi segue che non esiste cagione. Lo stesso ragionamento si rifaccia per escludere qualsiasi rapporto causale per il moto e la quiete. Inoltre la causa non può essere prima dell'effetto, nè dopo, nè durante,

Digitized by Google

« Primo dei quali, dice essere il genere della cagione arrecata, quando versi in cose invisibili, e non abbia prova confermatrice dalle visibili. Il secondo è quello per cui, di frequente, alcuni ragionano di una causa sola mentre c'è copia di induzioni; sì che in molte guise può discorrersi della questione. Il terzo è quando di fatti ordinati si dànno cagioni, le quali non chiariscono ordine veruno. Il quarto allorchè pigliano le cose apparenti quali si fanno, e argomentano di avere compreso come si facciano le non apparenti; mentre ciò che non si vede forse può compirsi alla maniera di quanto si vede, e forse anche non egualmente ma in guisa particolare. Il quinto è quello per cui tutti, a dir così, discorrono delle cause secondo i supposti proprj circa gli elementi, e non secondo certi avviamenti comuni e confessati. Il sesto occorre di sovente allorchè si accoglie ciò che conferisce ai proprj supposti, e respingesi quanto cade in contrario, pur se abbia eguale virtù persuasiva. Il settimo incontra spesso quando recansi cagioni le quali contrastano non solo con le cose apparenti, ma altresì con i proprj supposti. L'ottavo avviene di frequente allorchè essendo dubbie in egual misura e le cose che sembrano apparire e le investigate, si dànno insegnamenti sopra le cose dubbie movendo da altre incerte del pari.

« Enesidemo, poi, dice non impossibile che taluni nel ragionare delle cagioni cadano in altri modi misti e dipendenti dai sopradetti; ma forse i cinque modi del rattenimento basteranno anche contro tali discorsi delle cause. Giacchè la causa asserita da taluno o sarà concorde a tutte le sètte della filosofia, o alla disamina dell'oggetto, e alle apparenze, o non concorderà. Ma forse tanto di concordanza non è possibile; stante la controversia di ogni oggetto e manifesto e oscuro. Che se non concorda, domanderassi pure la cagione di tale cagione; e se a prova del manifesto pigliasse l'apparente, e a prova dell'oscuro

---

perchè o non sarebbe ancora causa, o non servirebbe più, o si confonderebbe con l'effetto. Neppure che l'un termine possa essere veramente efficiente l'altro paziente, dal momento che la causa, come relativo, è soltanto pensata senza avere esistenza reale. Neppure che la causa possieda una sola forza efficace o molte. Neppure che la causa sia o separata dalla materia paziente o coesistente con essa. Nè che vi sia contatto o non contatto, essendo l'un termine l'intero, l'altro la parte o viceversa, nè due parti, nè due interi ».

Digitized by Google

desse l'oscuro, ricadrebbe al modo dell'infinito; o discorrendo delle cause per modo reciproco, cadrebbe nella alternazione. E se in qualche punto fermatosi dicesse che per le argomentazioni fatte la causa viene stabilita, ei cadrebbe nel relativo ad altro, e torrebbe via ciò che è secondo natura; o quando argomentasse da supposizione noi gli opporremmo *altro supposto*. Ed ecco come anche per tali guise possa confutarsi la arroganza dei dommatici nel discorrere sopra le cause » (1).

Più avanti, chiedendo la ragione della causa efficiente e tentando di sapere il concetto di causa, dapprima osserva che i discordi e assurdi pensamenti circa la causa fecero non rinvenibile la sua sostanza a motivo del dissentire sovr'essa. « Altri dice la causa un corpo, altri un incorporeo. Più comunemente, ... parrebbe che sia causa ciò per il cui operare nasce l'effetto.... pertanto intenderebbesi comunemente per causa ciò che operando produce l'effetto, e di tali cause i più stimano che altre siano contenenti gli effetti, altre concausali, altre cooperatrici » (2). Passando quindi a considerare se esista qualche causa di alcun che, « verisimile è, fa notare, che una causa esista: giacchè come avverrebbero l'aumento e la diminuzione, la nascita e il corrompimento, il moto in generale, il governo dell'intero mondo, e l'altre cose tutte, se non per qualche cagione? »... « Inoltre, quando non ci fosse cagione (μὴ οὔσης αἰτίας) tutto in universale seguirebbe per ventura... ». « Chi, però, dice non esistere cagione, viene confutato: chè, s'egli afferma di sostenere ciò semplicemente e senza veruna causa, non sarà creduto; se ammetterà qualche cagione, volendo negare la causa, esibirà una cagione per cui la causa non esiste ». ...« Ma che poi sia verosimile anche il dire non esistere alcuna cagione di qualche cosa, rendesi manifesto dalle poche avvertenze le quali, fra molte, si possono addurre qui ». « Anzitutto ci sarebbe impossibile pensare una causa, prima di concepire l'effetto come effetto di essa: chè allora conosciamo esistere la causa di un effetto, quando comprendiamo questo siccome effetto di essa. Ma neppur pos-

(1) Sesto Empirico, *Delle istituzioni pirroniane* — Trad. S. Bissolati, 2ª ed. — Firenze, 1917, pag. 161-163.

(2) Sesto Emp., *op. cit.*, Libro III, Capo 2º.

Digitized by Google

siamo concepire l'effetto di una causa come effetto della medesima se non concepiamo la causa dell'effetto siccome cagione di esso:... Ora se per pensare la causa, uopo è innanzi conoscere l'effetto; e se per conoscere lo effetto,... occorre prima avere conosciuto la causa; il modo dell'alterna dubitazione mostra che ambidue sono inescogitabili... Chè l'uno argomento di essi abbisognando della prova dell'altro, non sapremo da quali di loro farci a pensare ».

Continuando il ragionamento Sesto Empirico mostra che la ricerca della causa della causa porterebbe all'infinito. « Ma come è impossibile recare cause all'infinito, è anche impossibile il sostenere risolutamente che ci sia una cagione di qualche cosa ». « Arroge che la causa non può avere sussistenza che esistendo o prima o dopo o durante l'effetto. Ma nessuno di questi casi può essere, quindi la causa non può in veruna guisa partecipare all'esistenza. (Non dopo perchè sarebbe ridicolo, non prima perchè la causa deve essere concepita insieme con l'effetto a cui si riferisce, non durante perchè se la causa è effettrice dell'effetto e se questo deve seguire bisogna che la causa sia prima dell'effetto). Concludendo, gli argomenti pro e contro l'esistere della causa sono equivalenti. « Tra questi non è conceduto preferirne alcuni, giacchè non abbiamo segno nè criterio nè dimostrazione di certezza, onde siamo necessitati a sospendere l'assentimento circa la sussistenza della cagione » (1).

(1) Sesto Emp., *op. cit.*, Libro terzo, Capo 3°. Di passaggio sarà utile notare che dei cinque *motivi* della sospensione di giudizio che Sesto Empirico attribuisce ad Agrippa, esponendoli e spiegandoli nel libro I delle *Ipotiposi*: i primi due, del dissenso e dell'andare all' infinito, reggono solo in quanto si riferiscano a dissensi trovati nella vita e tra opinanti, cioè fuori del campo scientifico esatto, come il primo; o si dimentichi che il processo all'infinito non ha luogo nella scienza che procede (come sistema ipotetico-deduttivo) col concorso delle due operazioni, della definizione e della dimostrazione, come il secondo; il terzo è fondatissimo ma non rovina la scienza capace di tenere in giusto conto il relativo; il quarto non regge perchè o si riduce al secondo, o s'impaurisce senza ragione delle ipotesi che sono invece la forza euristica della scienza; il quinto parimenti evita il circolo vizioso perchè rientra nel secondo. Finalmente quanto ai due motivi supremi riassunti nel dilemma che una cosa o si intende da sè o per mezzo di cosa diversa (ma il primo caso è impossibile perchè i giudizj degli uomini si contradicono, sono sempre relativi ed ipotetici; il secondo caso è assurdo, perchè il non esser intelligibile importa che ogni dimostrazione si perda nell'infinito) è evidente che non adducono al-

Digitized by Google

Ora, in questa posizione dello scetticismo si devono distinguere due cose: la tesi generale contro il dogmatismo e gli argomenti speciali addotti contro la ricerca delle cause. Dal primo punto di vista si può credere che gli scettici abbiano compreso tutta l'insufficienza delle prove empiriche a costituire la scienza. E su questo punto hanno perfettamente ragione. Invero come stare al mero fondamento della conoscenza sensibile? Il visibile non garantisce nulla in modo definitivo. L'apparenza inganna. L'ipotesi è arbitraria. La preferenza personale non ha più valore del dubbio. Sull'oscuro è possibile ogni controversia. Le concordanze sono controbattute dalle discordanze. La continuità empirica non è più costante dell'alternazione o della discontinuità senza regola. L'abitudine non fa legge. Dove manchi ogni segno certo, ogni criterio, ogni dimostrazione di certezza non è miglior partito sospendere l'assentimento? Ciò posto, anche dal secondo punto di vista, appare fondatissima la più parte degli argomenti contro l'aitiologia dommatica, in un tempo in cui la cosidetta verità nasceva dall'intrusione della più elementare esperienza nelle questioni di logica, di fisica e di metafisica. A questo ibrido accoppiamento era forse ragionevole dare il nome di scienza? Troppi del resto preferivano la stolta presunzione del sentenziare dommaticamente all'amara disciplina dell'afasia (ἐποχή). Era quindi naturale che lo scetticismo reagisse energicamente in nome della riflessione, del buon senso, e anche della prudenza. Lo scetticismo di Pirrone e di Enesidemo dunque si muove in un campo di serietà, costretto dalla natura stessa del problema che si propone di sciogliere. Da una parte deve pronunciarsi sul valore scientifico dell'esistenza di vere cause superiori ai meri fenomeni e non riesce a superare la fenomenalità dell'esperienza anzi vede con chiarez-

cuna novità. La loro confutazione rientra nella critica dei cinque primi. Nè la contraddizione delle opinioni, nè la relatività dei giudizj, nè la presenza delle ipotesi fanno crollare l'edificio della scienza. L'argomento del regresso all'infinito è la vecchia schermaglia di chi ignora che la forza delle verità dimostrabili è nel *dunque* per cui si ricava la tesi dall'ipotesi, non tanto nella posizione arbitraria delle premesse. In ogni dimostrazione c'è cosa che può comprendersi da sè e cosa che deve comprendersi da altro, cosa che può ammettersi ad arbitrio e cosa che, ciò premesso, deve ammettersi di necessità, salvo sempre... il rifugio del manicomio.

Digitized by Google

za che i dommatici si lasciano dietro le spalle ogni savio criterio di dimostrazione. D'altra parte non può chiudere gli occhi allo spettacolo della vanità d'ogni investigazione allora accreditata circa la natura delle cose, nonchè intorno al senso e al valore della causalità efficiente. Il risultato più giusto di questo stato di cose non poteva essere che il riconoscimento logico della necessità di nulla affermare quanto alla soluzione del problema della causalità.

Ma se dal caso ristretto di questo problema, vogliamo passare al problema generale della conoscenza, l'apprezzamento del valore critico dello scetticismo deve mutare di sana pianta. Infatti, dopo Socrate, Platone ed Aristotele non era più lecito restare nei quadri della sofistica. Considerare tutto Platone come una fantasia era per lo meno un'ingenuità. Non confutare la critica d'Aristotele era un procedimento troppo comodo. Ripetere come definitivamente veri i soliti motivi per la sospensione d'ogni giudizio e contro l'affermazione d'ogni vero era un dogmatismo non meno vizioso del dogmatismo che lo scetticismo si proponeva di confutare. Questo scetticismo che senza dubbio dobbiamo dire dogmatico non scemò di forza mai, anzi risorse in tutte le epoche più importanti della storia. Merita finalmente menzione un fatto quasi sempre obliato dalla critica. Se guardiamo l'insieme dell'indirizzo scettico postaristotelico da Pirrone ad Enesidemo, da Enesidemo a Sesto Empirico, invece di un arresto nella conoscenza delle cause noi vediamo una tendenza alla liberazione. Qual danno invero avrebbe potuto ricevere la benintesa ricerca causale dalla più modesta e circospetta dubitazione? Chi non oltrepassò la guardinga misura della scepsi, per cadere nel discredito irragionevole d'ogni ragione, chi non giunse a trovare tutto falso, trascorrendo nell'ingiusto disprezzo d'ogni esame, fu benemerito della critica filosofica e indirettamente favorì la soluzione scientifica del problema causale «persuadendo il bisogno delle ricerche sperimentali» (1). Il curioso pertanto è solo questo che gli scettici, dopo d'aver chiamato la logica in soccorso della scepsi per cacciare il dom-

(1) Cfr. il *Discorso intorno allo scetticismo* di STEFANO BISSOLATI, *op. cit.*, pag. 19.

Digitized by Google

matismo, entrati una volta nella via della dubitazione, invocarono il dommatismo per cacciare la logica e quindi ogni criterio di verità. Concludendo, se nel criticare l'aitiologia dommatica finchè la scienza sperimentale non era ancor nata si fossero contentati di non oltrepassare essi medesimi l'esperienza, la loro dottrina aitiologica, ferma nel principio della ἰσοσθενία τῶν λόγων non sarebbe stata circondata da tanta antipatia. L'errore capitale della scuola scettica postaristotelica, quanto al problema causale, fu adunque il dommatismo (1).

---

(1) Il RENSI, nella sua recente difesa dello scetticismo, deride come troppo facili trionfi e figure di nebbia tutte le confutazioni dello scetticismo, a prescindere dall'antichità, dal Cousin, al Rosmini, al K. Fischer, al Gentile. Ma prudentemente dichiara che lo scetticismo è meno una dottrina che una pratica, è un sistema di direzione dell'intendimento e, restringendo ancora il suo campo, « lo scetticismo — conclude - è, sì, un'attitudine mentale (come ogni altra filosofia), ma, appunto un'attitudine mentale che riguarda il campo filosofico » (*op. cit.*, pag. XX).

Di più aggiunge che, secondo Sesto Empirico, le espressioni di dubbio o negazione degli scettici, non le si profferiscano da noi generalmente per ogni fatta cosa, ma per le oscure e le dommaticamente ricercate», ossia per quelle che appartengono al campo della speculazione filosofica. Basta dunque perchè lo scetticismo si regga che il suo « niente è vero » si riferisca alle affermazioni e alle costruzioni della filosofia alle quali in realtà soltanto si riferisce, come prova il fatto che quella proposizione è dagli scettici opposta appunto alle costruzioni filosofiche e non all' « uomo comune e alla sua credenza pratica nell'esperienza fenomenica » (pag. XX-XXIII). Ma a proposito di questa difesa c'è molto da dire. Anzitutto è un'idea del RENSI che lo scetticismo si restringa alla sola negazione di ciò che si riferisca alle affermazioni e alle costruzioni della filosofia. Poichè nella frase scettica « niente è di vero », non c'è modo di sottintendere « niente di filosofico è vero », tanto più che la polemica è condotta contro ogni forma di sapere, come è provato dall'opera *Contro i Matematici*. Se è vero poi che gli scettici non proferiscono le loro espressioni di dubbio o di negazione per ogni fatta cosa, dunque è vero che essi stessi ammettono che c'è qualche verità. Se gli scettici intendono solo riferirsi alle espressioni « oscure e dogmaticamente ricercate » allora la loro frase equivale solo a questa: « Niente *di ciò che è oscuro e dommaticamente ricercato* è vero ». Principio verissimo per tutti coloro che non vogliono cadere nello scetticismo universale (senza eccezioni!), nè nel dommatismo. Inoltre il RENSI ritiene che dal naufragio scettico siano salvabili le proposizioni concernenti « l'uomo comune e la sua credenza pratica nell'esperienza fenomenica ». Ma su questo punto restiamo scettici noi, riflettendo che la maggior parte degli argomenti degli scettici antichi sono fondati sui dissensi delle opinioni comuni, sulle illusioni dei sensi e sulla insufficienza delle prove empiriche a costituire la scienza. Insomma non solo è vero che gli scettici negano la possibilità di conoscere il trascendente, e non già il contenuto della coscienza immediatamente

Digitized by Google

§ 4. In siffatte esagerazioni e opposizioni s'avvolgevano le scuole greche postaristoteliche (1): le positive cercando di fondare il sapere, ma riuscendo invece a distruggerlo, le negative cercando di distruggere il sapere, ma riuscendo invece a mostrare l'altissimo pregio ideale del saper vero. In pratica, colla infermità della scienza fisica, vacillava la dottrina positiva della causalità, e la metafisica straziata da tanti partiti non offriva una tavola di salvezza. Non senza grande profitto pertanto degli studj filosofici il neoplatonismo, al tramonto del pensiero ellenico (2), superati i capziosi cavilli impotenti a cogliere il vero, riprese il tentativo della conciliazione dei maggiori indirizzi filosofici anteriori, e segnatamente del principio numerico di Pitagora, delle Idee sopracelesti e del Bene supremo di Platone, della realtà degli individui e del pensiero supremo di Aristotele, delle ragioni seminali e dell'anima del mondo degli Stoici, dell'intuizionismo fideistico di Filone.

Già, così in Platone come in Aristotele si trovava (benchè difficile a discernersi) la doppia tesi dell'immanenza e della trascendenza del principio supremo. Senonchè in Platone la necessità che l'Idea sia immanente agli esseri (ἐνοῦσα) era implicita (*Parmenide*), mentre era esplicita la tesi che l'Idea sia — metempiricamente parlando (3) — separata (τὸ χωριστόν); ed una in-

dato (come afferma il GOEDEKEMEYER), ma è pure vero che prendendo atto di questo contenuto, ne riconoscono la costante fallacia. Quindi nella polemica degli scettici per la irreducibilità del sapere empirico al sapere scientifico, noi diamo ragione agli scettici. Finalmente, quando si riconosca la funzione veramente *sintetica* della filosofia, diventa trascurabile l'affermazione del RENSI per cui lo scetticismo sarebbe la negazione d'ogni *verità* filosofica (pag. XXV). Ridurre la filosofia a mero lirismo estetico, non è forse dimenticare la funzione unitaria dell'*io*, che giustamente sta tanto a cuore del RENSI? (pag. 305).

(1) Continuiamo a considerare fra le scuole postaristoteliche anche il Pirronismo, benchè il RENSI osservi giustamente che « Pirrone è contemporaneo di Aristotele » (*Lineamenti di filosofia scettica*, Bologna, Zanichelli, 1919, pag. 260, nota 2ª). In mancanza di precise notizie sopra la data delle opere di Pirrone, non avrà importanza il fatto che Pirrone muore circa mezzo secolo dopo Aristotele?

(2) Con Plotino (205-270) e Proclo (410-485) ci portiamo all'inizio del Medioevo. E noi teniamo congiunti questi due autori, benchè vi stia in mezzo S. Agostino (354-430), per riunire le correnti affini e distinguere più nettamente il pensiero ellenico dal pensiero cristiano.

(3) Per questa riserva, cfr. GUASTELLA, *Filosofia della metafisica* - Palermo, 1905, *Supplemento* A e B.

Digitized by Google

negabile conferma è la doppia teoria della metessi e della mimesi. In Aristotele per contro era esplicita la tesi dell'intimità dell'essenza agli individui, mentre la teoria della essenza divina come pura forma senza materia, pensiero di pensiero, motore immobile al di là del mondo, era circondata di arcano fulgore.

Plotino (205-270) questo Licofrone della filosofia greca, accettò in modo esplicito entrambe le concezioni opposte e le risolse dialetticamente, trasfigurandole alla luce d'un principio superiore. Pressupponendo la notizia del sistema plotiniano (1), ecco i tratti caratteristici della sua aitiologia.

Un principio d'emanazione o di irradiazione o di generazione congiunge tutto l'universo, dal mondo intelligibile al mondo sensibile, dall'assoluto al contingente, dal primo (τὸ πρῶτον) all'ultimo, dall'uno (τὸ ἕν) ad ogni minimo prodotto. Tutto, ad eccezione del primo e dell'ultimo, è insieme produttore e prodotto, causa ed effetto; si eccettua il primo che non è che causa, l'ultimo materiale che non è che effetto e non genera nulla perchè senza vita (ἄζων). Tutto per conseguenza ha due amori: l'amore del principio e l'amore delle conseguenze, l'amore della causa e l'amore degli effetti. Tra principio e causa la differenza è questa: l'Uno è attività somma dell'essenza e dall'essenza (2). Come attività dell'essenza (ἡ μέν ἐστι τῆς οὐσίας) è principio (ἀρχή), come attività dall'essenza (ἡ δ' ἐκ τῆς οὐσίας) è causa (αἴτιον).

Per l'una, è attività rivolta in sè (ἡ μὲν ἐν ἑαυτῷ) per l'altra, è attività rivolta ad altro (ἡ δ' εἰς ἄλλο). L'una è ciò che rimane cioè non perisce (οὐκ ἀπόλλυσθαι) benchè produca; l'altra è ciò che produce (γεννᾷ) o trabocca (ὑπερεῤῥύη) o irraggia (ἐκλάμπει) benchè rimanga. Riassumendo: l'Uno è insieme principio e cau-

(1) VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie.* — BARTHÉLEMY S.-HILAIRE, *De l'Éc. d'Alex.*, 1845, — SIMON, *Hist. de l'école d'Alex.*. 1845, 2° volume. — FOUILLÉE, *La phil. de Platon*, II, pag. 309-418. — COVOTTI, *La Cosmogonia plotiniana e l'interpretazione panteisto-dinamica dello Zeller.* Rendiconti Ac. Lincei, Serie V, Vol. IV, 1895, pag. 371, 469. *Plotini Enneades* (Dübner). Ed. A. F. Didot, MDCCCLV. — *Les Ennéades de Plotin.* Trad. Bouillet 3° vol. 1857, 1659, 1861.

(2) La distinzione finissima, ignota al VACHEROT, tra l'attività in sè e l'attività da sè e tutto l'importantissimo ordine delle conseguenze che se ne ricavano sono merito del COVOTTI (*op. cit.*, pag. 376).

Digitized by Google

sa. Ma nulla è causa al pari dell'Uno, sia perchè l'Uno solo è senza causa, immobile, inesauribile, fuori del tempo, immanente in tutto e ciò non ostante trascendente, non solo causa quindi, ma la causa principale o per eccellenza, (τὸ αἰτιώτατον) cioè la causa più causale di tutte, perchè contenente tutte le altre cause procedenti da essa (1). Fra il primo e l'ultimo sono le cause prodotte, cause insieme ed effetti: queste sono nel tempo e provengono dall'Uno per atto d'emanazione necessario. Altro principio plotiniano d'altissima importanza, per il seguito che ebbe nella storia, è l'immanenza della Causa suprema nell'effetto, e insieme la sua trascendenza. L'Uno come la causa universale è in ogni cosa (effetto), perchè tutto è causato da lui, quindi la causa somma è immanente; ma nessuna cosa è l'Uno, vale a dire nessun effetto è la causa suprema, quindi la causa somma è trascendente. L'universale immanente nell'individuale è principio aristotelico; l'universale trascendente l'individuale è principio platonico (2).

In seguito è da avvertire che, dato il processo circolare dal mondo intelligibile al mondo sensibile per caduta o discesa (πρόοδος) — e dal sensibile all'intellegibile — per elevazione o ascesa (ἐπιστροφή) — talora Plotino, a quel che sembra chiama stortamente e promiscuamente causazione entrambe le vie cioè tanto la processione dell'Uno quanto il rivolgimento verso l'Uno.

Ancora sarebbe da investigare qual conto Plotino faccia delle quattro cause aristoteliche, e se respinga o ignori o almeno rasenti il concetto scientifico del rapporto causale. Ma sarebbe superfluo addurre passi per mostrare che le quattro cause gli sono in tutto famigliari, perchè le nozioni di materia e di forma, di potenza e di atto e di efficienza ricorrono continuamente nelle *Enneadi* (3).

Ma, tacendo omai di questi e d'altri argomenti più o meno validi sparsi nella grande opera plotiniana, perchè Plotino è tal filosofo da doversi contemplare nel più ampio e gagliardo

(1) *Enn.*, VI, 8, 18; VI, 8, 14; VI, 7, 2.

(2) È superfluo ricordare che l'effusione dell'attività divina si fa sentire per attività intermediarie. Al riguardo Cfr. ZELLER, *op. cit.*, III, 2, pag. 539 e segg.

(3) I rapporti fra forma e materia e loro intrinsecazione ed estrinsecazione sono stati indagati sottilmente dal COVOTTI (*op. cit.*, 471-477).

Digitized by Google

volo del suo pensiero, volgiamo un rapido sguardo al sistema aitiologico delineato.

Vedemmo che l'estensione arbitraria del termine causa così al mondo intelligibile come al sensibile importa la necessità di distinguere la causa intemporale dalla causa temporale. Imbroglio grande, perchè la differenza fra il principio che è intemporale e la supposta causa intemporale s'attenua sì che diventa quasi inassegnabile. Certamente resiste la distinzione fra l'attività dell'essenza e l'attività dall'essenza. Ma tanto sforzo non è compensato dalla minima utilità.

Similmente il trapasso dalle cause seconde alla causa prima non ha che il vantaggio di favorire la supposizione della causa della teologia. Ma noi, solleciti di evitare l'esempio di coloro che vorrebbero sempre tradurre i dogmi delle dottrine teologiche in principj di filosofia razionale, non entreremo per ora in questa via, benchè sia degna della massima meditazione.

Finalmente l'abito contratto da Plotino di rinvenire da per tutto irradiamenti (περίλαμψις), fulgurazioni, luce di luce (φῶς ἐξ φωτός) e così via, lo induce a porre fra queste metafore e le causazioni naturali continue analogie che possono parere positive e convincenti solo a coloro che sono favoriti dalle visioni (1). Tutto questo, s'intende, è in perfetta convenienza col teologismo alessandrino e sarà sfruttato largamente dallo stesso teologismo cristiano che, abbandonando la tesi plotiniana del Bene-Uno superiore all'intelligenza (ἐπέκεινα τοῦ νοῦ) del Dio eterno più che pensiero (ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα), pone Dio come causa libera intelligente. Ma, noi dobbiamo lasciar stare oramai i giudizj ri-

(1) Il Covotti, nel suo pregevolissimo saggio si sforza di mostrare che la emanazione plotiniana non è causazione, perchè mancherebbe la causa efficiente di questo uscir fuori delle cose dall'uno (pag. 482). « Questo produrre, egli dice, dal proprio seno le cose non implica un semplice rapporto causale.... ma implica un'emanazione dal seno dell'uno (pag. 482) » e in questo senso crede che il sistema di Plotino sia realmente emanatistico contro la tesi dello Zeller. Ma anzi tutto non è detto che, respinta la causa efficiente, sia respinto ogni rapporto causale. In secondo luogo, se è vero che — secondo noi — se Plotino respinge la genesi nel tempo, respinge il rapporto causale, però non è detto che egli neghi il valore causale all'uno semplicemente perchè nega che sia *semplice* causa. Il fatto è che noi siamo contro l'uso di Plotino che chiama causa anche ciò che trovasi in sola deduzione logica per l'attività dall'essenza.

Digitized by Google

schiosi e certo incongruenti sopra il valore filosofico d'un'opera non filosofica, per considerare il mirabile sviluppo dell'aitiologia plotiniana nell'elaborazione di Proclo, badando sempre attentamente di non confondere i titoli della fede con quelli della ragione.

Proclo (410-485) è il più eminente causista della scuola di Alessandria. La sua posizione è caratteristica di fronte ai sistemi precedenti, perchè considera la filosofia d'Aristotele come un'introduzione alla filosofia di Platone (1); e la sua dottrina più chiaramente ancora che quella di Plotino si presenta come la sintesi universale dei numerosi elementi della sapienza antica elaborati sotto l'influenza del platonismo (2). Lo sforzo e lo scopo massimo della sua aitiologia è di provare che bisogna risalire ad una causa prima che non può essere che l'Uno in sè identico col Bene in sè. Questo proposito in fondo non si discosta da quello di Plotino che vuole pure elevarsi a Dio mediante l'idea dell'unità e l'idea del bene e mediante il principio di causalità (3).

In compendio, ecco i tratti fondamentali dell'aitiologia di Proclo contenuti nella sua Στοιχείωσις θεολογική (4). L'operetta è divisibile in tre parti: la prima tratta dell'Uno (I-CLIX), la seconda del νοῦς (CLX-CLXXXIV), la terza dell'anima (del mondo) (CLXXXIV-CCXI).

Premessa la dimostrazione che ogni molteplicità è, in qualche maniera partecipe dell'Uno, (5) per evitare l'assurda idea dell'infinità degli infiniti, idea assurda, giacchè dell'infinito non vi è nulla di più grande (I), premessa la dimostrazione che tutto ciò che produce un altro è migliore per natura della cosa prodotta (VII) e che tutte le cose appetiscono per natura il bene (VII), premessa infine la dimostrazione che a tutte le cose in qualche modo partecipanti del Bene, va innanzi il Bene primo

(1) VACHEROT, *Hist. crit. de l'éc. d'Alex.*, II, pag. 211.

(2) Id. pag. 213-4.

(3) Id. pag, 224.

(4) CREUZER, *Initia philosophiae ac theologiae ex platonicis fontibus deducta.* Vol. III. *Procli succ. plat. Institutio Theologica* (Graece et lat.), 1822. — COUSIN, *Procli, philos. plat., Opera omnia,* Paris, 1ª ed. 1819-1827; 2ª ed. 1864. Utile la trad. it. di M. LOSACCO: *Elementi di Teologia di Proclo.* Carabba, Lanciano 1917.

(5) Per economia di riferimento si citano in parentesi i numeri delle proposizioni della Σ. θ., tralasciando il testo greco.

Digitized by Google

che è null'altro se non il Bene (VIII) e che tutto ciò che basta a sè stesso è migliore di ciò che non è tale ma fa dipendere da un'altra causa la causa della sua perfezione (IX); o non esiste alcuna causa, afferma Proclo, o v'è regresso di cause all'infinito, o le cause fanno circolo fra loro (XI). Ma nei due primi casi nessuna scienza sarebbe possibile, nel terzo i medesimi esseri sarebbero insieme anteriori e posteriori, più potenti e più deboli ma questo è impossibile, perchè distruggerebbe la distinzione di grado tra la causa e l'effetto (XI), mentre sappiamo che la causa è migliore di tutte le cose delle quali è causa (XI). Segue dunque la necessità d'ammettere una causa primissima di tutti gli enti che è il Bene (XII). Essa è a capo della gerarchia causale dell'universo. Tutti gli esseri sono subordinati ad essa. E la sua potenza produttrice è tale che, causando, non viene punto a diminuire o a modificarsi, essendo immobile (XIV), incorporea (XV), permanente in sè (XXVI) e producendo per la sua perfezione o sovrabbondanza di potere (XXVII). Da parte sua ogni effetto, per la sua similitudine con la causa prima che unisce immanentemente tutte le cose (XXXII), sempre desiderando riunirsi al suo principio, ritorna a quello da cui procede (XXXI). Onde tutte le cose procedono circolarmentoe dalle cause alle cause (XXXIII).

Concludendo, ogni effetto rimane, nella sua causa, ne procede e vi ritorna (XXXV), e il più remoto cioè l'ultimo nella progressione è il primo nel ritorno (XXXVI-VII). Analogamente, la concatenazione gerarchica delle cause è tale che gli effetti delle cause seconde sono a maggior ragione effetti delle prime, e queste sono più causali di tutte (LVI-VII) perchè la potenza delle cause si misura dalla capacità di produrre più effetti (LX), cioè dall'universalità dell'azione produttiva, manifestandosi di grado in grado per fulgurazioni negli esseri dall'Uno (LXIII). Tutto ciò che è più universale è tra le cause principali e, prima delle particolari, sfolgora nelle cose partecipanti (LXX); e le fulgurazioni emananti dalle cause più alte ricevono le progressioni derivanti dalle secondarie (LXXI). Tutto ciò poi che dicesi propriamente causa è esente dall'effetto e ciò che è nell'effetto è piuttosto concausa che causa (LXXV). Tutto ciò che è in potenza emana da ciò che è in atto (LXXVII) e ciò che è in potenza procede a ciò

Digitized by Google

che è in atto (LXXVII). Tutto ciò che sempre diviene ha infinita la potenza del divenire (LXXXV). Ogni vero ente risulta del limite e dell'infinito (LXXXIX), del limite in quanto atto, dell'infinito in quanto potenza, perciò è un misto (XC). La vera causa però, produttrice d'ogni misto è l'Uno (XCII-V), da cui è ogni serie (C). Tutto è in tutto, ma è in ciascuno secondo una maniera appropriata (CIII). L'Uno è impartecipabile, ma si comunica tuttavia moltiplicando i suoi doni ed è partecipato o immediatamente o mediante termini medj (CVI). Tutti gli ordini degli Dei sono legati con una mediazione (CXXXII). Ogni congiunzione accade per somiglianza (CXLVII). Di tutto ciò che è in tutte le cose bisogna che una sia la causa antecedente (CLVI). Paterna è la causa dispensatrice dell'essere a tutte le cose e costituisce le sostanze degli enti, demiurgica quella che dà alla produzione i caratteri della molteplicità e della forma (CLVII); diversa ancora è la causa elevatrice dalla causa purificante (CLVIII).

Questa esposizione sommaria basta per sè a mettere in luce il merito e il difetto dell'aitiologia procliana. La quale, come ognuno avrà facilmente notato, consiste non già in un sistema nuovo ma propriamente in una sistemazione metodica della dialettica dell'universo dall'Uno. La pietra angolare su cui si fonda è questa che il mondo non potendo sussistere per sè (αὐθυποστατόν) dipende da una causa più perfetta. La grande innovazione che Proclo si studiò di portare nella filosofia fu quella del metodo in apparenza geometrico o dimostrativo. Egli infatti comincia ognuno dei suoi CCXI capitoli con una proposizione, e a questa fa seguire un'argomentazione che egli stima atta a dimostrarla. Ma in verità non fa che travestire le asserzioni più dogmatiche con una forma pseudologica. Gli argomenti che egli adduce per dimostrare i suoi assunti, non che erronei e fallaci, sono in tutto procedenti dall'ignoto al creduto, dall'incerto al più incerto, e per questioni adiafore aprono il varco al mondo arbitrario della fantasia. La critica filosofica può ben tollerare questo sfogo come tentativo della mente umana per mettere in ordine le opinioni concernenti la metafisica ipostatica anzi iperipostatica delle cause; ma non può ammettere i suoi ragionamenti come principj teoretici della ragione. È nobilissimo certo

Digitized by Google

il tentativo di unire insieme in una sola prova i tre principj dell'unità, del Bene e della causalità. Ma è strana, a dir poco, la ragione con cui Proclo, sulle orme di Plotino, pretende di dare dignità scientifica al suo sistema teologico concernente la teoria degli Dei o unità divine (ἑνάδες θεῖαι), la teoria della provvidenza (πρόνοια) e della fatalità (εἱμαρμένη), la gerarchia delle ipostasi, il rapporto del produttore (causa) al prodotto (effetto), la teoria del ternario, della successione delle triadi e via dicendo. Egli risponde sempre gravemente su tutte le questioni più astruse con un gruppo di aforismi così sicuri che davanti ad essi tutte le difficoltà dei misteri — per coloro che ragionano come lui — spariscono immediatamente. Ma per costringere i dissenzienti a tener per legittima la sua logica bisognerebbe dimostrare come vi siano propriamente due specie di logica, una ordinaria per deduzione, l'altra straordinaria per illuminazione o per fulgurazione, ragionante a rovescio della prima. Non mancano certo distinzioni d'una finezza bellissima come quelle a proposito della famosa distinzione fra i due principj costituenti l'infinito della potenza (τὸ ἄπειρον) e il finito dell'atto (τὸ πέρας) e il misto (τὸ μικτόν) e il principio superiore al finito e all'infinito che, sintetizzandoli, forma il misto (ἡ γὰρ τετάρτη αἰτία ἡ τῆς μίξεως ποιητική) (1), e quelle circa l'ὕπαρξις, la πρόοδος e l'ἐπιστροφή, e la teoria del mondo intelligibile. E fa un po' pena dover essere severi a proposito d'un'opera che è tutta poesia. Ma è questa appunto la ragione che ci forza a non confondere insieme due ordini di idee irreducibili. Anche ciò che, sempre in tono teologico, Proclo dichiara a proposito della causa efficiente, paradimmatica, e finale unificate nella causa superiore puramente intelligibile nel *Commentario al Timeo* è sfornito d'ogni valore razionale probativo (2). La lettura è piacevole ma il risultato finale è sempre lo stesso: la teologia invece della filosofia (3). Son dottrine d'altronde derivate direttamente da Platone e sempre esposte col proposito di difendere contro Aristotele e gli Stoici la teoria platonica delle idee, così intimamente connessa alla dottrina

(1) Cfr. anche Plat., *Theol.*, III, 9.
(2) *Com. Tim.*, 65-70.
(3) *Com. Tim.*, I, 63-5.

Digitized by Google

delle cause, come nel modo più esplicito Proclo dichiara nel suo *Commentario al Parmenide* (1); ma tanto convincenti quanto quelle che si adducono per dimostrare l'esistenza degli ippocentauri e delle chimere.

La teoria delle cause apparisce a Proclo con una luce così viva e raggiante che egli ad ogni occasione vi ricorre per rischiarare i più profondi misteri. Così, premesso che il vero carattere del mondo è uno e multiplo e che quindi v'ha la guerra nel seno medesimo dell'armonia e dell'unità, afferma che ciò malgrado, la guerra stessa della natura è governata da cause che la dirigono nel senso della suprema unità, del pari per dimostrare il dogma dell'eternità del mondo contro i cristiani vi ricorre tre volte su sette (2).

Anche nella sua *Psicologia* (3), trattando in modo mirabile la teoria dell'anima umana e delle sue facoltà per salire fino alle vette sublimi della contemplazione e dell'estasi, impernia tutta la discussione sopra il principio delle cause. Tre cause — secondo lui — presiedono al compimento delle azioni umane: la libertà, la fatalità e la provvidenza, e tutte le azioni del dramma dell'universo si rilegano al Bene, fine supremo di tutto, sì che la somma schiavitù in Dio si risolve nella somma libertà (4).

Finalmente anche tutto il sistema mitologico di Proclo mostra in maniera evidentissima l'enorme importanza che egli attribuiva all'interpretazione causale nel seno stesso del mondo divino o dell'Uno (Dio ineffabile) del mondo intelligibile o dell'intelligenza e dell'anima cioè delle unità e delle potenze (Dei intelligibili, intelligibili-intellettuali, intellettuali, demiurgici, guardiani, zoogonici e anagogici) e del mondo sensibile o delle potenze inferiori (Dei inferiori) (5). Ma l'addentrarsi ora nella distinzione della causa paterna e della causa materna e delle cause intermediarie ci porterebbe troppo lontano dalla filosofia. Le

(1) *Com. Parm.*, V, 17, 18, 19.

(2) Cfr. VACHEROT, *op. cit.*, II, pag. 349-354.

(3) Cfr. *De Providentia et de fato et eo quod in nobis* (op. di P. conservataci nella trad. lat. di Guglielmo di Morbeck, Arcivescovo di Corinto).

(4) Cfr. VACHEROT, *op. cit.*, II, pag. 363-365.

(5) Cfr. l'interessantissima tavola della religione ellenica secondo Proclo in VACHEROT, *op. cit.*, II, 379.

Digitized by Google

cause di cui disputa Proclo son sempre cause vedute dal punto di vista della causa prima; la quale, a parer nostro, appunto perchè la sua natura è di produrre rapporti causali cioè cause in rapporto con effetti, non è essa medesima causa. Tutta la sua aitiologia ha senso e valore teologico pagano, perchè scaturisce da un olimpo di cause, e vi ritorna e vi rimane sempre dogmaticamente. E con ciò, a dire il vero, non mostra di conoscere gli interessi della filosofia meglio dell'aitiologia teologica cristiana; chè, ridotta la metafisica delle cause nei termini assegnati dalla teologia, ogni edificio aitiologico rovina da capo a fondo. E lo vedremo immediatamente studiando la fortuna del problema delle cause nel medioevo.

Digitized by Google

CAPO V.

La Patristica e la Scolastica.

§ 1. Gli Apologisti e i Padri della Chiesa, (1) esclusivamente preoccupandosi di invitare lo spirito ad una profonda sommessione alla fede, non solo non chiarirono direttamente il problema scientifico e filosofico della causalità, ma escogitarono una dommatica teosofica che valse ad oscurarlo. Certo l'idealismo cristiano primitivo non impugna l'intuizione dell'universo dal punto di vista della causa prima e della causa finale. Anzi più che mai ammette l'esistenza di colui che è la causa prima, e subordina tutto l'universo al disegno finale della divina provvidenza.

Quindi il concetto della potenza causale è riconosciuto senza reticenze. «*In semine, ergo, illa omnia fuerunt primitus, non mole corporeae magnitudinis sed vi, potentiaque causali*». Tuttavia il concetto stesso della causa prima è solo in parte analogo all'aristotelico. Infatti, senza posa si insiste sull'incapacità della mente umana a comprendere la verità della natura di Dio, bastando in tutti i casi la fede nell'evangelo. *Deus melius scitur nesciendo.*

Si avverta però che sarebbe ingiusto dimenticare due cose: che una corrente promossa dai Padri della scuola Alessandrina

(1) Cfr. PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (Parigi, 1905). — A. STÖCKL, *Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit* (Würzburg, 1891). — A. STÖCKL, *Geschichte der Philosophie der Mittelalters* (Magonza, 1864-66). — DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale* (Lovanio-Parigi, 2ª ed., 1905).

Digitized by Google

e segnatamente dal grande Origene, mutuando il concetto cardinale di Giustino, sostiene l'accordo tra teologia e filosofia, e che un'altra corrente promossa da Tertulliano, avendo in odio la filosofia, subordina risolutamente la ragione alla fede. Purtroppo quest'ultima corrente ebbe la prevalenza, a tal segno che, fissata la formula della fede (domma), per rispetto ai massimi problemi della scienza e della filosofia, ogni controversia finiva col ricorso alla cosidetta verità di fede. E questo fu il gran difetto dell'aitiologia cristiana di quasi tutto il Medio-evo, non dileguato interamente neppure nell'età moderna e contemporanea.

Notevole è pertanto la posizione di Origene (185-254) perchè riconosce l'importanza filosofica del problema della causalità. Nei suoi quattro libri (περὶ ἀρχῶν) è sensibile l'influenza di Platone e del Neoplatonismo. La sua dottrina comincia con la nozione di Dio padre (ὁ θεός) da cui distingue il Figlio di Dio, il Verbo divino (Λόγος) che penetra tutta la creazione, e lo Spirito Santo. Queste tre persone della divina Trinità sono da lui concepite fuori d'ogni rapporto temporale. Il mondo e quindi la creazione sono la rivelazione di Dio mediante il Λόγος il quale comunica a tutto l'universo l'essenza divina, principio eterno di tutte le cose, con attenuazione progressiva a misura che l'amore di Dio diminuisce nella creatura. Ma l'ordine meraviglioso che regna nei fenomeni del mondo è l'effetto d'un'interminabile gerarchia di intelligenze (Angeli), emanazione dell'unità suprema creatrice, non già l'effetto della volontà di Dio. Anzi il notevole è che queste intelligenze si determinano spontaneamente.

Il tono di Origene, rispetto all'interpretazione della causalità, è dunque prevalentemente emanatistico e rare volte si piglia la briga di distinguere l'emanazione dalla causazione, spaziando largamente come i Neoplatonici nel campo delle metafore di teosofia (1).

Agostino (354 — 430) (2) venne a dare maggior rilievo alla dottrina della causalità, ponendo Dio come la causa dell'ente in-

(1) Questa prevalenza emanatistica, che ha tinta fortemente platonica, opprime talora quasi del tutto la dottrina cristiana della creazione.

(2) Cfr. MIGNE, *Patr. Lat.* XXXII, ss. — Cfr. PRANTL, *Gesch. der Log. im Abendl.*, II. - RITTER, *Gesch. d. christ. Philos.*, II, pag. 205-386.

Digitized by Google

tellegibile e causa del pari della materia e di tutte le cose create dal nulla in un istante, secondo le *rationes aeternae* che abitano nella Parola (1) e destinate a svilupparsi nelle proprie specie con processo temporale e causale (2). Ma se guardiamo l'insieme del sistema, invece d'una difesa del processo causale, noi vediamo una dottrina contraria all'intelligibilità universale delle cause. Il colpo gravissimo contro la tesi classica dell'aitiologia è vibrato dalla dottrina della grazia.

È superfluo dire che questo principio, intimamente connesso alla questione dell'origine del bene e del male, rompe il filo delle cause naturali. Al male si attribuisce una causa non efficiente ma deficiente rispetto alla grazia (3), causa del bene è Dio.

Alla concatenazione necessaria delle cause e degli effetti naturali sottentra la propagazione ereditaria del peccato originale. Nessun posto all'umana libertà, unica prospettiva la redenzione e la grazia (4).

Così, scaduti di credito i principj classici della filosofia greca, anche la medesimezza del teologizzare e del filosofare viene abbandonata, anzi la Filosofia diventa ancella della Teologia. La aitiologia eterodossa viene combattuta con vero furore. Questa lotta è evidente nella confutazione dal punto di vista cristiano che Procopio di Gaza fa dell'opera di Proclo, nel secolo V. Ma questo documento appartiene piuttosto alla storia della Chiesa che della filosofia.

---

(1) *Quaestiones Octoginta tres.*, C. 46. - Poichè tutte le cose, secondo lui, ci offrono un'imagine della Trinità, ogni oggetto possiede una triplice causa ed implica una trinità nella Causa suprema (l'universale - Padre, il particolare - Figlio, il rapporto - Spirito Santo). Cfr. *De div.* qu. 83, q. 18.

(2) *De Genesi ad litteram*, v. 23.

(3) *De Civ. dei.* - XII, 7.

(4) Questo apprezzamento potrà parere esagerato solo a chi non rifletta che S. Agostino, dopo d'aver affermato: « Non est consequens, ut si deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae nostræ voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est deo ejusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt » (*De Civ. dei.* V. 9, 3), lascia sempre senza risposta le domande intorno al modo della conciliabilità della prescienza divina, della grazia, della libertà dell'uomo e dell'ordine causale necessario delle cose esteriori.

Digitized by Google

§ 2. Il primo periodo della Scolastica (800-1050) (1), superati i desolati secoli delle invasioni barbariche, prosegue il compito dommatizzante iniziato dalla Patristica. Si capisce qual fortuna doveva toccare alla dottrina scientifica e filosofica delle cause.

Anzitutto la verità di fatto, per sè considerata, si dichiara insufficiente alla conoscenza delle vere cause; lo stesso capita in secondo luogo alla verità di ragione; infine la verità di ragione e la verità di fede vengono forzate ad un'alleanza enorme. Il concetto di causa resta completamente teosofizzato e come tale viene assorbito dal concetto di creazione. Questa identificazione è evidente in Giovanni Scoto Eriugena (2) il quale, partita la Fisi in quattro specie: creante increata, creante creata, creata increante, increante increata, chiaramente determina la sua teoria circa le cause, identificando con la specie seconda (che crea ed è creata) le cause primordiali (create e creatrici) concepite come un mondo ideale; e ponendo il mondo reale delle creature come il mondo degli effetti in relazione omogenea col mondo delle cause. La creazione causale così si risolve in un'infinita serie emanatrice di teofanie finite (3). Un tratto notevole per le conseguenze è il seguente: «*Ubi rationabilitas, ibi necessario libertas*» (4). A questo bisogna connettere anzitutto il criterio di S. Anselmo: *ratio quae princeps et judex omnium debet esse* (5), quindi la teoria di Abelardo sopra l'origine delle cose; perchè mentre da un lato si ammette che Dio creò tutto necessariamente, dall'altro tuttavia si ricava che la creazione è libera, giacchè Dio nell'attuarla non fu costretto da alcuna causa esterna ma unicamente dalla propria natura.

---

(1) Seguiamo l'accreditа divisione del Gonzales, *Historia de la Filosofia*, 2ª ed., Madrid, 1885, II, 116-7.

(2) Cfr. Migne, *Patr. Lat.*, CXXII. L'identificazione che l'Eriugena fa di filosofia e religione lo porta a dichiarare: « Quid est aliud de philosophia tractare nisi verae religionis quam summa et principalis omnium rerum causa, Deus et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? » (*ib.*, col. 557).

(3) *De divisione Naturae*, I, cap. 3, 17; III, 19, 23.

(4) *De Praed.*, 8, n. 5.

(5) Cfr. Rousselot, *Études sur la philos. dans le moyen-age*, (col testo aggiunto) tom. I, 236.

Digitized by Google

§ 3. Il secondo periodo della Scolastica (1050-1200), malgrado le crisi profonde che lo travagliarono, in parte anzi per queste medesime crisi, dissepolta la confutazione cristiana dell'aitiologia di Proclo, ne rivive esplicitamente lo spirito rinnovando gli antichi contrasti. La ripresa antiprocliana è attribuita a Nicola di Metone che, nel sec. XI, ricopia quasi letteralmente Procopio di Gaza. Ma l'intuizione neoplatonica non tarda a riaffacciarsi alla mente delle Scuole, in parte per gli sforzi stessi di coloro che ad ogni costo volevano cristianizzare tutto nonchè Platone e Plotino, in parte per la graduale infiltrazione della filosofia araba, in quella ramificazione tanto caratteristica che, partendo dalla Teologia apocrifa (1), malgrado il forte prevalere della corrente aristotelica trionfante poi con Averroè, fermenta sotto l'azione potente del misticismo cristiano e sviluppandosi rapidamente giunge fino al *De causis* (2). È noto ormai che questo celebre trattatello, commentato poi da Alberto Magno (3) e da S. Tommaso (4), e da Egidio Colonna (5) ebbe somma fortuna ed esercitò un'influenza grandissima sulla filosofia del Medioevo (6).

(1) I passi più importanti di questa *Theologia apocrifa* (falsamente attribuita ad Aristotele) anche per ciò che concerne la dottrina delle cause furono riportate dal VACHEROT (*op. cit.*, vol. III. pag. 86-96), citando la trad. latina contenuta nella raccolta del Patrizzi: *Nova de universis philosophia* (poichè il testo greco dell'op. è andato perduto). « Deus autem est causarum omnium auctor, ratione qua eas produxit ex nihilo » *Theologia Aegyptior,* Patrizzi, IV, c. 1 (Lib. III, c. 2); « (intellectus) illas res speculatur, non secundum ipsas, sed altius cum fit causa ipsarum. Res autem est altior in causa sua quam in se ipsa (II, 7); Intellectus autem fuit causa animae (III, 2); « Anima vero causa naturae (III, 2); Si quidem anima continens corpus, non autem continetur ab eo, cum sit causa corporis » (II, 10).

(2) Apprendiamo dal MURARI che la 1ª ed. del *De Causis* (Venezia, 1482 in fol.) lo divide in 31 capitoli, la 2ª (Venezia, 1496, in-fol.) lo presenta diviso in 32.

(3) ALB. MAGN., *De causis et processu universitatis,* t. v. - A. VAN WEDDINGEN, *Albert le Grand*, Bruxelles, 1881.

(4) S. THOM., *in libr. De causis praef.* Op., t. IV. Romae. MDLXX.

(5) FUNDATISSIMI AEGIDII ROMAN., *Archiep. Bituric... opus super authorem de causis Alpharabium*, Venetiis MDL (citato dal Murari *op. cit.*, p. 103).

(6) Sulla scorta dei risultati critici più autorevoli e segnatamente del BARDENHEWER e del HANEBERG, paiono evidentemente dimostrati questi quattro punti riassunti dal Murari: 1° che il libro comunemente conosciuto, dopo la prima metà del secolo XIII, sotto il titolo di *Liber de causis* (attribuito ad un

Digitized by Google

Qui la considerazione delle cause prime è apprezzata, secondo S. Tommaso, come l'*ultima felicitas quae in hac vita haberi potest* «perchè quel poco che di esse noi possiamo arrivare a comprendere vale assai più di quanto ci sia lecito apprendere intorno alle cose inferiori». Secondo il Murari «l'idea fondamentale, come l'errore essenziale del libro, consiste nel parallelismo dei gradi dell'astrazione coi gradi dell'Essere, e nel negare ogni diversità tra l'ordine reale e l'ordine logico» (1). A questa notizia generica s'aggiunga questo tratto riassuntivo che mette bene in evidenza il concetto aitiologico dell'opuscolo: «Dio è causa prima, l'inanimato è effetto ultimo. Gli esseri degli altri cinque gradi (dopo l'Uno = Dio, tre gradi distinti ognuno in due categorie delle quali l'una, più nobile riceve la bontà divina dagli esseri del grado superiore; l'altra meno nobile, la riceve dagli esseri superiori dello stesso grado, 1° intelligenze divine e semplici, 2° anime intellettuali e semplici, 3° corpi animati e inanimati) sono cause seconde degli esseri rispettivamente inferiori, perchè sono mezzi onde a quelli trascorre la divina bontà. Dio, le intelligenze e le anime intellettuali che sono le motrici dei cieli, sono cause universali, e di queste l'autore determina l'essenza e le reciproche relazioni» (2).

La causa prima è ineffabile (superior est omni narratione, quoniam ipsa est super omnem causam) e non può essere definita che per le cause seconde che sono illuminate dalla sua luce (et non narratur nisi per causas secundas, quae illuminantur a lumine causae primae, (Lect., 6). Causa prima est supra res omnes, quoniam est causa eis; propter illud fit ergo quod ipsa non cadit sub sensu et meditatione et cogitatione, et intelligentia et loquela; non est ergo narrabilis (Lect., 6).

---

ebreo detto David), fu steso in origine da un arabo che lo desunse dalla Στοιχείωσις θεολογική attribuita a Proclo (il Bardenhewer assegna la data del *D. c.* al 1197); 2° che esso fu tradotto in latino da Gherardo da Cremona sul finire del sec. XII col titolo di *Liber (Canones, Aphorismi) de expositione (de essentia) bonitatis purae (absolutae, summae)*; 3° che il libro nella trad. latina di Gherardo ebbe grandissima importanza presso gli studiosi del sec. XIII; 4° che Dante lo studiò in questa traduzione e ne invocò più volte (30 volte precisamente) l'autorità nelle sue opere». Cfr. MURARI. Il «*De causis*» *e la sua fortuna nel M. E.* Giornale Storico, 1899, vol. XXXIV, pag. 98-117).

(1) MURARI, *op. cit.*, pag. 102.

(2) » » » 103.

Digitized by Google

Causa prima regit res creatas omnes, praeterquam commixeatur cum eis (Lect., 20).

Omnis causa primaria plus est influens supra causatum suum quam causa universalis. Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a se, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea (Lect., 1).

Vivum est causa homini propinqua: et esse est causa ejus longinqua. Esse ergo vehementius est causa homini quam vivum; quoniam est causa vivo quod est causa homini (Lect., 1).

Non figitur causatum causae secundae, nisi per virtutem causae primae (Lect., 1).

Causa prima est supra aeternitatem, quoniam aeternitas est causatum ipsius (Lect., 3).

Quod est, quia esse est super sensum et super animam et supra intelligentiam, et non est post causam primam latius neque prius causatum ipso propter illud ergo factum est superius causatis rebus omnibus et vehementius unitum (Lect., 4).

Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se. Scit quod est sub se, quoniam est causa ei. Et scit quod est supra se, quoniam acquirit bonitates ab eo (Lect., 8).

Intelligentiae superiores primae, quae sequuntur causam primam, imprimunt formas secundas stantes, quae non destruuntur. Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declives et separabiles, sicut est anima (Lect., 5).

Causatum in causa est per modum causae et causa in causato per modum causati (Lect., XII).

Continuare questo spoglio sarebbe superfluo, perchè non si riscontrerebbe una sola idea non contenuta o nell'opera procliana o nel Platone egizio o nel Platone greco.

Frattanto queste citazioni, meglio di qualunque commento servono a dare una giusta idea del carattere e della sostanza filosofica dell'opera. Per afferrarne l'unità, l'incatenamento sistematico nonchè la profonda armonia bisogna ritornare alla dottrina di Proclo; stessi principj, stesso metodo, stessi risultati.

§ 4. Il terzo periodo (1200-1300) merita specialissimo riguardo; anzitutto perchè S. Bonaventura, sempre mantenendo l'alto

Digitized by Google

principio di Dio causa *rerum creatarum* (1) ripiglia da Agostino le *rationes seminales* per appoggiare il principio della causalità intesa come efficienza dell'agente che opera, e nettamente pone l'antecedente come causa del conseguente. «*Antecedens est causa consequentis*» (2). Quindi si trova il primo tentativo di riforma del metodo scientifico dovuto a Ruggero Bacone (3), ed è presumibile che il concetto di causa abbia in questi acquistato un senso concreto e non troppo remoto dal vero, tante sono le sue insistenze sopra l'uso dell'osservazione nell'investigazione della natura. «Sine experientia nihil sufficienter sciri potest... haec sola scientiarum domina speculativarum» (4).

Ma non fu che uno spunto, insufficiente a inaugurare il metodo sperimentale; basti notare che Bacone giunse a condannare ogni uso di ragionamento deduttivo.

Infine ci arresta il grandioso sistema di *Tommaso d'Aquino* (5) nel quale, con piena conoscenza della dottrina aristotelica platonica e neoplatonica, la scienza è intesa come la conoscenza delle cose per le loro cause, secondo i tre ordini: reale, razionale e morale. Si riconosce che ogni effetto dipende dalla sua cagione (6), il necessario è composto sistematicamente col contingente, le «rationes seminales» di Bonaventura sono negate, le cause disposte in una serie che, senza procedere all'infinito, (non est procedere in infinitum) s'arresta al motore immobile, causa prima del moto; l'universo concepito come effetto di Dio e onninamente sottoposto al principio della finalità. È certo che questo ampio disegno aitiologico non è nato solo nella sua mente frutto del suo pensiero solitario. I lunghissimi commentarj sulle opere di Aristotele, sulle scritture, sui trattati di Boezio e sul famoso *De causis*, ne sono chiari documenti. Per questa piena

(1) BONAV. *Opera omnia*. Quarac., 1882, I, 803.

(2) *Comm.* (in libr. I *Sent.*, dist. XXXVIII, a. 1, q. 1 ad arg.).

(3) *Opus Majus* (Jebb) Oxford, 1733. - *Opus tertium, minus et Compendium Philosophiae* (Brewer), Londra 1859. - Cfr. E. CHARLES. *R. B.*, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines. Paris, 1861.

(4) *Opus majus* (ed. 1743), pag. 435.

(5) Cfr. JOURDAIN. *La phil. d. St. Th.*, Paris, 1858; A. FROSCHAMMER, *Die Philos. des Th.*, v. A. Leipzig, 1889.

(6) In *lib.* III, sent., dist. XXIII, q. III, a. 2, ad 1.

Digitized by Google

cognizione delle dottrine antiche egli sorpassa anche il suo maestro Alberto Magno che pur ebbe riputazione di straordinario sapere. (1).

Entrando nei particolari, l'Aquinate tratta con nitido ordine le nozioni di causa e di effetto. Ecco i punti essenziali della sua dottrina.

Il concetto di causa in particolare implica sempre il concetto d'un agente che colla sua azione faccia esistere un altro essere da sè distinto. In quanto la causa si riferisce all'effetto per la sua azione produttiva e in essa si può considerare o il tempo in cui produce l'effetto o il modo della produzione o la qualità dell'effetto prodotto, nascono diverse specie di causa: 1° istantanea o successiva pel tempo; efficiente (causa prima e c. seconda, causa principale e c. strumentale), finale, formale od esemplare e materiale pel modo; immanente e transeunte per la qualità. Anche il principio generale di causalità viene indagato con ampiezza, e sopratutto rispetto alla qualità della dipendenza dell'effetto dalla sua causa emanante dalla stessa natura di effetto e quindi così reale come l'essere stesso dell'effetto prodotto dalla causa (I, q. XLIV, a. 1 ad 1); rispetto alla relazione tra causa ed effetto porta la relazione come vincolo che lega una cosa coll'altra (I, q. XXVIII, a. 1. c.); rispetto alla differenza tra la relazione logica e la relazione reale (*Quodlibeta*, IX, a. 4 ad 2) e del loro valore soggettivo od oggettivo dipendente dalla natura dei suoi termini; rispetto all'implicazione reciproca dei termini relativi (*Quodl.*, XI, a. 2); rispetto infine alla simultaneità non

(1) ALBERTO MAGNO distingue chiaramente la *ratio* dalla *causa*, « *quod ratio est vis animae faciens currere causam in causatum* » (VI, *Ethic., trac.* I, cap. IV). Accordandosi col principio della Scolastica che la causa deve presiedere così all'essere come al conoscere. « *Ad perfectam scientiam requiritur causa simul in essendo et cognoscendo* » riconosce che la scienza deve partire da cause reali. Ammette l'unità e la convergenza causale dell'universo « *Universum est unum versum in omnia* » (*Metaph.*, V. tract. VI, Cap. IV). Profondamente discute il problema della convergenza delle cause (*Physic.*, lib. II, tract. 2, cap. VI), sopratutto fermandosi a chiarire le nozioni di causa efficiente e di causa finale (*Metaph.*, V, tract. I, Cap. III). Il *De Régnon*, chiudendo la sua sottile ricerca sulla corrispondenza delle cause « Je veux terminer par un autre passage de Albert le Grand, egli dice, où il fait des causes la synthèse la plus splendide que je connaisse » e cita il brano: *Summ. theolog.*, parte I, q. 26, membr. 1, art. 2, partic. 1ª *(op, cit.*, pag. 407-8).

Digitized by Google

solo logica ma anche reale dei termini relativi quando la relazione è mutua (I, q. XIII, a. 7).

Sono importanti alcune distinzioni, ed alcuni assiomi fondamentali. Il termine *causa* va distinto dal termine *principio,* perchè questo indica solo un ordine quello un influsso nell'essere del causato. Hoc nomen principium ordinem quemdam importat; hoc vero nomen causa importat influxum quemdan ad esse causati (V *Met.,* lectio I), quindi dal principio si ha il principiato (principiatum) dalla causa l'effetto (effectus). Principium in plus est quam causa... unde omnis causa est principium, sed non convertitur (I *Sent. Dist.* XXIV, q. 1 a 1). Inoltre il concetto di causa include una diversità di sostanza e suppone in un altro ente relazione di dipendenza e di subordinazione, il che non è importato dal concetto di principio (*Sum. Th.* I, q. XXXIII, a 1). La causa si distingue dalla *conditio sine qua non;* questa, benchè richiesta necessariamente alla produzione dell'effetto tuttavia non contiene la ragione sufficiente della sua produzione.

Ambiguo invece rimane il punto della creazione causale divina, se sia completamente libera o se sia necessaria, perchè non si dichiara come la creazione libera possa creare la necessità.

Circa il concetto di Dio, considerato come causa prima e finale d'ogni finito, *causa causarum, actus parus,* l'Aquinate si riattacca evidentemente ad Aristotele di cui accetta la quadruplice distinzione causale, mentre per la causa esemplare più verosimilmente a Platone e per la grazia, indissolubilmente ad Agostino (1)

(1) Il nesso teleologico in congiunzione col nesso dinamico costituisce il nesso cosmologico. Circa il problema delle cause finali, S. Tom. acutamente distingue l'*anteriorità* della causa finale all'effetto secondo il suo essere *intenzionale,* e la *posteriorità* all'effetto secondo il suo essere *reale*..... « dicendum quod finis, etsi sit postremus in esecutione, est tamen primus in intentione agentis: et hoc modo habet rationem causae » (1ª, 2ae, q. I, a. 1). Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causae » *Ql.disp., De Verit.,* XXVIII, art. 7, c. 2).

Per comodità dei lettori, ecco infine i principali *axiomata causalitatis* dovuti in parte a S. Tommaso, in parte ad altri sommi scolastici che divennero famosi nel Medioevo. Philosophia est cognitio rerum, per altissimas causas; causa causae, ut causae, est etiam causa causati. Posita causa ponitur effectus (se è causa necessaria), sublata tollitur (se è causa quoad esse effectus, cioè se influisce non solo sulla produzione ma anche sulla conservazione dell'effetto).

Digitized by Google

§ 5. Il quarto e ultimo periodo della Scolastica (1300-1453) è il teatro della decadenza e della dissoluzione finale della grande opera del sincretismo cristiano, per nulla confacente al progresso della dottrina sia scientifica sia filosofica delle cause. Prima di chiudere questo periodo volgiamo indietro lo sguardo ad apprezzare l'atteggiamento filosofico di tutto il medioevo rispetto al problema che ci interessa.

Il medioevo filosofico in genere non ebbe uno schietto senso della realtà sia della natura sia dello spirito, perchè imperando la Patristica e la Scolastica il suo reale fu in prevalenza un reale fantastico, mistico, teologico; e del pari non ebbe uno schietto senso della certezza scientifica perchè, mancando ancora le scienze, la sua certezza fu prevalentemente la fede.

Rispetto al problema delle cause assunse un doppio contegno, cioè da un lato credette di poter trovare le cause naturali col sussidio della pura logica formale; dall'altro dogmatizzando l'e-

---

Causa prior est suo effectu. Causae efficienti assimilatur effectus (almeno secundum quandam analogiam). Causae secundae non agunt nisi motae a prima. Causae quaedam sunt sibi invicem causae.

a) per la causa efficiente: Causa movet; effectio est motus ab non esse ad esse; effectus est id quod fit; nihil fit sine causa; omne quod movetur ab alio movetur; nihil movetur ab ipso; omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri (S. THOM., I, q. 2, art, 3); simile non agit in simile; non necesse est movens moveri (οὐκ ἀνάγκη κινοῦν κινεῖσθαι); qui facit semper idem est; actio transiens, actio immanens; effectus praeexistit virtute (virtualmente) in causa agente (S. TH., I, q. 4, art. 2); effectus praeexistit in causa modo perfectiori (in modo più perfetto); praeexistere in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; agens non agit in simile; agens agit simile sibi; actus est ratione prior potentia; actus natura prior est potentia; actus tempore prior est potentia; actus est melior potentia; actus nobilior est potentia; *b*) per la c. formale e materiale: forma est actus; forma est qua ens est id quod est; forma est ratio quidditatis; materia ex qua, materia in qua; unum est id quod est indivisum a se, et divisum ab alio; ens et unum convertuntur; oportet aliquid esse tertium praeter contraria, et hoc est materia (ALB. MAGN. *Metaphys.*, XI, trac. I, cap, IV); materia est ex qua et in qua fit ens; materia est in potentia; *c*) per la c. esemplare: exemplum id est exemplar; alio modo (dicitur causa) sicut extrinseca a re, ad cujus tamen similitudinem res fieri dicitur, et secundum hoc, exemplar rei dicitur Forma (S. TH. *Metaph.*, V, lect. 2); *d*) per la c. finale: tre sorta di fini: finis operationis est opus, finis operis est operatio ejus, finis operantis est bonum adipiscendi cioè l'intenzione, il fine, la causa finale. Cfr. in proposito: MERCIER, *Met. gen.*, pag. 303-350, FONSECA, SUAREZ, LIBERATORE, ZIGLIARA, LORENZELLI.

Digitized by Google

sistenza di cause sopranaturali credette di poterle giustificare filosoficamente col sussidio della pura metafisica dogmatica e della teologia.

Il suo massimo errore nel primo aspetto si può riassumere così: la natura è logica, così dice Aristotele, studiamo dunque la logica; conoscendo le leggi della logica, conosceremo le leggi della natura.

Due pregiudizj gravissimi si nascondevano in questo ragionamento. Infatti:

1° È vero che la natura è logica, ma non è meno vero che essa è anche di più; per esempio che è anche cronologica, a tacere del resto. Necessità logica vale a dire e successione cronologica, per lo meno. Dunque la sola logica non basta alla ricerca e alla prova delle cause naturali della realtà.

2° È vero che la natura è logica, ma come potevano gli Scolastici ritenere che la logica della natura fosse in tutto riducibile a quella logica formalistica in cui essi s'impegolavano?

Da ciò è chiaro che, non la logica propriamente, ma solo il processo logico formalistico veniva confuso anzi identificato col processo fisico, un'astrazione verbale insomma veniva elevata al grado di realtà naturale, solo perchè — sull'autorità d'un Aristotele malinteso — si credeva di riscontrare nei due processi diversi la proprietà identica della necessità. Non trascuriamo di osservare che Aristotele stesso non era caduto in questo errore, avendo egli lasciato una ben più larga eredità filosofica, senza tuttavia compromettere il concetto di causa naturale con pregiudizj aprioristici. E anche nel campo della logica pura il suo indirizzo analitico e formale non si deve confondere con l'indirizzo formalistico della Scolastica. Certo la fisica come scienza esatta gli era restata impraticabile per mancanza del metodo sperimentale. Ma almeno egli aveva avuto il grande merito di distinguere quel che la filosofia del medioevo ebbe il gran torto di mescolare, cioè la logica formale dalla metafisica. Invece il principio che informa la Scolastica è appunto la metafisicazione della logica formale. Pertanto quasi tutto lo sforzo aitiologico del medioevo si condanna da sè stesso come sofistico e nullo, già solo per lo scambio della necessità colla causalità.

Ognuno vede quanto sia anche per noi indispensabile appro-

Digitized by Google

fondire, senza pregiudizj questo sofisma che è il nido nel quale si nasconde tutta la vanità aitiologica del medioevo. Anche i più severi e competenti epistemologi dei nostri giorni sono d'accordo omai nel ritenere che la causalità è una forma di connessione in cui è manifesta una certa necessità (1). Giustamente per conto nostro siamo indotti alla conclusione che si debba ammettere non due necessità di natura differente ma *una sola necessità* e questa logica, sia perchè ci è impossibile fondare la necessità di qualche cosa su qualche cosa che sia dato solo dal di fuori alla ragione umana; sia perchè in ultima analisi saremmo costretti ad ammettere due logiche: una naturale, l'altra razionale, e intanto si discorrerebbe di quella solo e sempre per mezzo di questa, sdoppiando con irreparabile danno la coerenza del pensiero e la convenienza di questo con l'anima della realtà. Ma nella causalità non è solo manifesta la necessità. La nota della successione temporale è anzi così imponente che l'empirismo ha in ogni tempo creduto di poter eliminare la stessa nota della necessità logica a tutto vantaggio d'una certa costanza nella successione. Le relazioni causali non si appurano dunque col solo *Organo*. Una conferma l'abbiamo in questo che potentissimi pensatori tentarono sovente di risolvere i problemi della causalità col sussidio della logica pura e il tentativo non è mai riuscito. E tale fu appunto l'inutile sforzo della Scolastica, sempre ostinata nella confusione della necessità e quindi della logica formale colla causalità, con inevitabile sacrifizio della fisica che pone la causa come sintesi della necessità e della successione. Kant invece confonderà lo studio della logica metafisica collo studio della causalità, sacrificando la fisica analogamente. Ecco perchè gli Scolastici e lo stesso Kant furono meno logici di Aristotele, per ciò che riguarda la definizione logica della causa fisica. Ma anche per un'altra ragione l'aitiologia scolastica fu labile su questo punto. Essa presume e architetta tutta la ricostruzione causale della realtà aprioristicamente, da puri principj (*ex principiis*), cioè da mere astrazioni. Qui sta l'arbitrio e

(1) Cfr. B. VARISCO, Pref. all'opera di Schopenhauer: *Il mondo*, etc. (Trad. Palanga). Perugia, 1913, pag. XXXVIII, e *Parte seconda*, sezione prima, di quest'opera.

Digitized by Google

qui l'oblio, anzi la negazione della vera fisica, cioè della fisica che tenta la determinazione esatta delle cause col concorso dell'esperienza e della ragione traendo dai principj (*ex principiis*) di questa e dai dati (*ex datis*) di quella.

A tanta enormità mette degnamente il colmo la dottrina che pretende di poter conoscere le leggi della natura per pura virtù di sillogismo astratto all'infuori d'ogni esperienza. Con questa dottrina il processo sillogistico astratto diviene per gli Scolastici lo schema ferreo del processo fisico concreto. Tutti i processi causali si riducono man mano allo stesso tenore, e furono trattati sillogisticamente. L'esempio tipico ci è dato dall'Aquinate; il quale, premesso Aristotele e la Sacra Scrittura, scrive sopra le cause naturali per sillogismi.

Nel secondo aspetto sopra accennato l'errore massimo dell'aitiologia medievale è tanto chiaro di per sè che sarebbe superfluo ogni schiarimento. Sarà utile piuttosto lumeggiare sino al suo apogeo il fondamentale problema della relazione della necessità colla libertà, dato il rapporto vivo e reale della causa in tutto l'ordine dell'universo.

§ 6. Vedemmo che un indirizzo nuovo ereditato dalla Patristica sorpassa la concezione aristotelica della causalità universale colla dottrina mistica della grazia. L'anima, pur determinandosi al bene secondo la dottrina aristotelica per i motivi razionali dell'intelletto, non può attuare il bene senza il soccorso della grazia, secondo la dottrina agostiniana. Per noi è indifferente ora la questione teologica; interessante è la sola ipotesi dell'interruzione della necessità causale delle cose, per opera di un principio eterogeneo cioè non naturale.

La necessità causale delle cose invero procede logicamente con una rigida concatenazione deduttiva. La grazia invece tronca il filo dei sillogismi causali con un atto assolutamente alogico dovuto all'agente trascendente. Neanche colui che riceve la grazia è in grado di giustificarla, perchè essa avviene senza alcuna considerazione intelligibile di meriti preesistenti. La sua eccezionale comparsa, rivelazione dell'infinito arbitrio di Dio, è dunque una sfida alla legge logica della causalità naturale. È la alogicità dell'assoluto che spezza la logicità del relativo. E tutta-

Digitized by Google

via il coraggio di credere a tale assurdità per i più rigidi asceti e mistici medievali costituisce la prova di fuoco della fede religiosa. Non mancano le interpretazioni mistiche più generose, ma conservano un carattere più artistico che filosofico (1).

§ 7. Qual può essere stata la ragione umana di questa dottrina? Sembra che gli Scolastici abbiano sentita la necessità di non rinunziare del tutto al principio della libertà, magari contentandosi di salvarla in Dio. Sembra che nella compresenza della grazia divina e della causalità universale in qualche modo all'anima medievale trarida il grande principio moderno della compatibilità della libertà colla necessità. La stessa ossessione sillogistica del dogma che dagli attributi di Dio e dal peccato originale deduceva necessariamente il senso della vita e imponeva a tutto e a tutti la tirannia del *dunque*, doveva generare una rivolta ad ogni costo in nome della libertà. Benchè queste ragioni siano piuttosto generali, ne abbiamo in conferma molte altre ricavate dal misticismo e dall'astrologia. Le due voci della coscienza e della logica, quella clamante la sua libertà, questa reclamante la sua necessità, traversano tutto il cielo del Medioevo. E i filosofi che ne restano ispirati finiscono per costruire due regni a parte: il regno mistico della grazia e della libertà, il regno logico della causa e della necessità. In quello tutte le aspirazioni più indefinite e i sentimenti più fervidi; in questo tutte le sottigliezze più aride e i dogmatismi più deprimenti dell'autorità. L'astrologismo infine non è che una ingenua credenza ad una ipercausalità (causa astrale), la quale non avrebbe potuto essere tanto vigorosa e profonda se l'arcana corrispondenza tra gli astri celesti e le sorti umane non avesse a sua volta corrisposto alla doppia ineliminabile esigenza della spontaneità e della causalità.

---

(1) La doppia corrente del misticismo medioevale, più intellettualistica con Agostino, più sentimentale con Francesco d'Assisi, in ordine al concetto di grazia fu illustrata, con geniale sagacia, dal TAROZZI, il quale rileva che nella prima corrente la grazia è principio tirannico e deprimente per il peccato dell'umanità, inetta a salvarsi per sè stessa: nella seconda è principio vivificante e liberatore per il pregio d'amore di tutte le cose, e come questa interpretazione sia stata nobilitata in modo preziosissimo dal « dolce stil nuovo ».

Digitized by Google

Appena occorre rilevare che in questo enorme crogiolo si fondevano gli elementi preparatori del concetto moderno dell'essenza divina come sintesi *causa sui* della necessità e della libertà. Concetto che verrà prima intuito, in modo sorprendente, dal Böhme secondo il quale nell'attività libera dell'anima umana rivelatrice di sè è la necessità medesima dell'essenza divina. Creare è emanare, emanare è emanarsi, emanarsi è necessità dell'essenza divina, insomma l'infinita liberazione necessaria di sè. Ma di questo a suo tempo perchè ora ci incalza la fortuna del Risorgimento.

Digitized by Google

CAPO VI.

Il Risorgimento.

§ 1. L'aurora della filosofia del Risorgimento, dal Ficino al Pomponazzi prende le mosse dalla considerazione teosofica della causalità per avviarsi allo studio della natura e della soggettività che — contro le negazioni della Scolastica — vengono ora affermate quasi liberissimamente (Naturalismo, Soggettivismo). Però non le prime correnti cioè nè il Neoplatonismo, nè la Cabbala, nè la Magia possono ancora smontare in modo notevole il concetto scolastico della causa. Un primo urto fu dato invece dal Cardinale di Cusa (1401-1464) che, come mostrò lo Spaventa, raccomandò arditissimamente la tolleranza religiosa e la contemplazione della natura, quindi dal Pomponazzi (1462-1525) che, spezzando il famoso accordo necessario della ragione colla fede, principio capitale della Scolastica, e investigando i limiti dell'intelletto umano, preparò la strada ad un sistema di naturalismo in cui la verità di fatto, cacciando la verità di fede dal fianco della verità di ragione, doveva alfine costituire il vero accordo causale richiesto dalle scienze dalla natura. Questo primo periodo di purificazione antiscolastica del pensiero, favorito dal rinnovamento genuino del Platonismo e dell'Aristotelismo, ma sopratutto dalle nuove scoperte di Copernico (1543), rese possibile la fondazione d'una tutt'altra intuizione del mondo nel rispetto delle cause.

Questa, formulata prima nei suoi principj dal Cardano (1501-1576) e consolidata quindi da Bernardino Telesio (1508-1588) franco prosecutore del senso e della natura nella sua opera « De

Digitized by Google

rerum natura juxta propria principia» e dal Patrizzi (1529-1597) chiaro interprete del sensualismo telesiano nella sua «Nova de universis philosophia» toccò il suo più alto sviluppo nei sistemi di Giordano Bruno (1548-1600) che pone la causalità infinita della sostanza divina, e di Campanella (1568-1639) che pone il principio dell'esperienza sensibile e della soggettività. Pochi cenni saranno sufficienti al nostro scopo.

Il naturalismo del Telesio e del Patrizzi accetta ancora il vecchio principio della causalità finale immanente nell' universo. Ma già il Telesio dichiara di voler studiare la natura col metodo dell'esperienza separando la fisica dalla teologia e il Patrizzi, riattaccandosi alla tesi tomistica della proporzionalità tra la causa e l'effetto in continuazione della dottrina di Telesio, acutamente indica nella proporzionalità la spiegazione della necessità naturale. Pensieri preziosissimi che ci portano al limitare della teoria sperimentale di Galileo.

§ 2. Anche Giordano Bruno, sulla base dell'idea copernicana dell'universo fisico pone Dio cioè la natura (1) come la sostanza e la causa formale efficiente e finale di tutte le cose e accetta il principio della proporzionalità tra la causa e l'effetto; come sostanza infinita in quanto contiene tutti gli infiniti accidenti, come infinita Causa in quanto tutti infinitamente li produce (infinita attività, infinita causalità) per via del moto, secondo un corso che in un senso è transizione dall'Unità primitiva, *quae omnium unitatum fons est*, alla pluralità, dalle cose superiori alle inferiori; in altro senso è progressione dalle cose inferiori alle superiori (2). Il pensiero del Nolano circa l'aitiologia è contenuto nei cinque Dialoghi *De la causa, Principio ed Uno*, nei quali egli stesso dichiara di porgere con somma brevità... «tutto quello, che par, che faccia a la contemplazion reale de la Causa, Principio et Uno» (3). Nel *Dialogo secondo* in particolare abbiamo, primo, la ragione della difficoltà di tal cognizione; secondo, in che modo, e per quanto dal causato e principiato vie-

(1) *Natura est deus in rebus.* (*Spaccio de la bestia trionfante*). Wagner, II, 225.
(2) *De la causa, etc.* Wagner, I.
(3) *De la causa, etc.* Wagner, I, 205.

Digitized by Google

ne chiarito il principio e causa... Quinto, la differenza e concordanza, identità e diversità tra il significato da questo termino — causa — e questo termino — principio. — Sesto, qual sia la causa, la quale si distingue in efficiente, formale e finale, et in quanti modi è nominata la causa efficiente e con quante ragioni è conceputa; come questa causa efficiente è in certo modo intima a le cose naturali, per essere la natura istessa, e come è in certo modo esteriore a quelle; come la causa formale è congiunta a l'efficiente, et è quella, per cui l'efficiente opera, e come la medesima vien suscitata da l'efficiente dal grembo de la materia; come coincida in un soggetto principio, l'efficiente e la forma, e come l'una causa è distinta da l'altra. Settimo, la differenza tra la causa formale et universale, la quale è un'anima per cui l'universo infinito (come infinito) non è uno animale positiva — ma negativamente e la causa formale particolare, moltiplicabile, è moltiplicata in infinito, la quale, quanto è in un soggetto più generale e superiore, tanto più è perfetta: onde li grandi animali quali sono gli astri, denno esser stimati in gran comparazione più divini, cioè più intelligenti senza errore et operatori senza difetto. Ottavo, che la prima e principal forma naturale, principio formale e natura efficiente è l'anima de l'universo... Nono, che non è cosa sì monca, rotta, diminuta et imperfetta che per quel che ha principio formale non abbia medesimamente anima... E si conchiude con Pitagora et altri, che non invano hanno aperti gli occhi, come uno spirito immenso secondo diverse ragioni et ordini colma e contiene il tutto» (1).

Anche da questo semplice indice sommario dello stesso Bruno si può intravedere la portata filosofica della sua dottrina aitiologica. Il cui pregio consiste nel rifiuto d'ogni causa esteriore alla natura. La natura non è un effetto d'una causa suprema che le sia straniera. La natura è la stessa causa che è nelle cose e l'anima dell'universo. Le idee profonde di Bruno sulla

Causa Principio et Uno sempiterno
Onde l'esser, la vita, il moto pende,

non sono un sistema, ma germi fecondi di vita nuova.

(1) *De la causa, etc.* Wagner, I, 205-206.

Digitized by Google

Il concetto capitale è la naturalità della Causa. Bruno toglie a fondamento della sua aitiologia il reale intero abbracciandolo nella sua vivente unità e concependolo nella sua infinita attuazione. La Causa infinita bruniana è assolutamente impersonale (1).

Quanto la sua Causa sia diversa dalla causa della Chiesa non è chi nol veda. Che cosa è per lui la maestà di Dio risolventesi nella Causa Principio ed Uno e risplendente nelle miriadi di mondi? Come principio è il fondamento intrinseco e la fonte unica e la forza intima e immanente della esistenza. Come causa efficiente è l'essere dovunque attivo artefice motore informatore e trasformatore d'ogni cosa; come causa formale è l'essere ragionevole che in ogni suo atto suppone un disegno cioè la forma stessa dell'atto; come causa finale è la perfezione universale, meta di tutti gli esseri, e in fine niente altro e niente più che l'attuazione infinitamente successiva di tutte le forme possibili. In seno all'Universo v'ha pertanto identità perfetta della causa e del principio. Ciò non dice il comune senso, ma il senso più comune non è il più vero (2). Sia pur cosa quanto piccola e minima si voglia ha in sè parte di sostanza spirituale (3). La Causa non è che la Natura in tutte le cose.

---

(1) « *Pol.* Velim scire, quomodo forma est anima mundi ubique tota, se la è individua? Bisogna dunque, che la sia molto grande, anzi d'indefinita dimensione, se dici il mondo essere infinito. — *Ger.* E' ben ragione, che sia grande, come anco del nostro Signore, disse un predicatore a Grandazzo in Sicilia, dove in segno, che quello è presente in tutto il mondo, ordinò un Crocifisso tanto grande, quanta era la chiesa, a similitudine di Dio Padre, il quale ha il cielo empireo per baldacchino, il ciel stellato per seditoio, ed ha le gambe tanto lunghe, che giungono sino a terra, che gli serve per scabello; a cui venne a dimandar un certo paesano dicendogli: Padre mio riverendo, or quante olne di drappo bisogneranno per fargli le calze? Ed un altro disse, che non basterebbono tutti i ceci, faggiuoli, e fave di Melazzo e Nicosia, per empirgli la pancia. Vedete dunque, che quest'anima del mondo non sia fatta a queste foggia anch'ella ». *De la causa, etc.* Wagner, I, 245

(2) *Della causa.*, W., I, 239.

(3) *Ib.* 241. E a pag. 253: « *Teo.* Non vedete voi, che quello, ch'era seme, si fa erba, e da quello, ch'era erba, si fa spica, da ch'era spica, si fa pane, da pane chilo, da chilo sangue, da questo seme, da questo embrione, da questo uomo, da questo cadavero, da questo terra, da questo pietra o altra cosa, e così oltre pervenire a tutte forme naturali? — *Ger.* Facilmente il veggio. — *Teo.* Bisogna dunque, che sia una medesima cosa, che da sè non è pietra, non

Digitized by Google

Sicchè ha ben ragione il Troilo di conchiudere, sulle orme dello Spaventa, «il sopranaturale è veramente abolito: la natura è tutto: essa stessa è dio nelle cose. Così che, a questo punto i due termini verbali o concettuali si possono prendere indifferentemente, poichè la Natura è essa medesima Dio» (1).

Proseguendo le determinazioni del suo pensiero Bruno riconosce che ogni rapporto è doppio; in ogni cosa addita la varietà nell'unità e l'unità nella varietà. Infine sancisce il grande principio del dialettismo degli opposti. Tal impiego del principio di causa è ciò che gli permette di procedere alla determinazione delle cose e di asserire, fra i suoi principj fondamentali, che l'universo è governato da una legge in cui veramente si trova la conciliazione della necessità e della libertà. È il principio che feconderà Spinoza nella sua *Ethica,* è il principio che risponde ad una profonda esigenza del pensiero moderno. Per Bruno infine la necessità della volontà divina è identica colla sua libertà. *Necessitas et libertas sunt unum.* Ma perchè e in che modo?

Perchè, secondo Bruno, la necessità è equivalente alle singole libertà; e allo stesso modo che i singoli si riducono all'uno e i composti al semplice. La necessità dell'universale insomma è costituita dal sistema delle singole libertà dei particolari. Ecco il concetto bruniano della unità e della medesimezza della necessità e della libertà.

Si dirà forse che questo concetto è inaccettabile, attesa la difficoltà di conciliare la necessità del sistema colla libertà dei singoli? Ma chi avrà ben riflettuto al concetto di sistema come unità costituita dalla connessione necessaria d'una molteplicità di elementi liberi, non tarderà senza dubbio ad avvedersi che l'odio contro il concetto bruniano è un affare più di abitudine che di ragione (2).

---

terra, non cadavero, non uomo, non embrione, non sangue, o altro..... — *Ger.* Or l'ho capito molto bene». E' quindi manifesto che il Dio-causa di Bruno è assolutamente irreducibile al Dio-causa di coloro che egli chiamava cucullati (*ib.* 275); non restando fra loro di simile altro che il nome.

(1) TROILO, *La fil. di G. Bruno.* - Torino, Bocca 1907, 146.

(2) Quanto vadano errati coloro che rifiutano la conciliazione della necessità e della contingenza, della logicità e della non logicità, l'ha ben mostrato il

Digitized by Google

§ 3. Dove è meno facile dar ragione a Bruno è sulla questione della necessità implicante la negazione dell'attività. Francamente Bruno dichiara che *agere necessitate* è assurdo. Ma questa tesi, presa alla lettera e in significato moderno, paralizza del tutto la concezione dinamica e pur logica dell'universo che è indeclinabile esigenza della filosofia contemporanea. Dunque, che via seguire? Per risolvere questa questione credo necessario ricordare la distinzione bruniana tra l'azione e la necessità. L'*agere* per Bruno in questo caso conviene all'*existere* che è definitezza singola cioè finità; la necessità invece conviene all'infinità ed è veramente infinità. Ora se Bruno vuol parlare d'un *agere* esistenziale, cioè d'un *agere* che è solo finito, per fermo deve dichiarare che *agere necessitate* è assurdo. Ma questo esclude forse la possibilità d'un altro *agere*, cioè dell'*agere* infinito del processo creativo divino, dell'esplicazione della potenza in atto, dell'infinito causare, insomma, di Dio? Mancano le ragioni per asserirlo. Non mancano invece le ragioni per ritenere che in Bruno c'è un *agere* sovreminente che è l'esplicare in atto tutta la propria potenza giacchè l'esplicazione della potenza in atto per Bruno è niente altro che Dio. Dunque Bruno conseguentemente nega l'*agere necessitate* all'*agere* esistenziale, perchè allora Dio, che è l'infinito vivente, diventerebbe finito. E noi non dobbiamo perder di vista questa distinzione.

§ 4. Un'ultima rettifica è doverosa circa la formula bruniana che « agire liberamente sia agire secondo la necessità della natura ».

Non di rado si sente affermare, anche da filosofi liberali arditi e sicuri sostenitori della causa della libertà, che cotesta formula, la quale nel corpo della dottrina bruniana, è sintesi di libertà, quando trapassi all'anima umana è controsenso e assurdità evidente in cui malamente si acquetano molte coscienze anche oggigiorno, insomma negazione d'ogni umana libertà. Equivoco immenso io dico, perchè voi dimenticate di definire ciò che è ne-

---

Varisco, il quale pone a cardine della sua costruzione filosofica dell'universo l'interferenza di singoli fattori alogici spontanei secondo leggi necessarie nell'Unità suprema e sistematica dell'universo. (Cfr. *Conosci te stesso*).

Digitized by Google

cessario e quello che è libero per l'umana natura. Invero, posto che la vera e intrinseca natura umana sia l'umanità come unità di amore, conoscenza e volontà essenzialmente antiegoistica e in questo senso libera, dove resta l'assurdo se si afferma che tal volontà agisce liberamente allor che agisce secondo la necessità della propria natura? E questo non importa che *ogni* volizione attuantesi secondo la necessità della sua propria intrinseca natura sia volizione libera, stantechè niuno dirà libero nel suo operare quell'agente il quale dalla sua stessa natura sia necessitato ad agire in modo contrario ad un agire prestabilito come non libero cioè contrario al vero bene dell'umanità.

Da questa breve risposta si deduce che bisogna distinguere fra la coscienza della volontà moralmente buona, e la coscienza delle volontà inferiori opposte alla volontà moralmente buona e infine la coscienza dell'uomo come composto concreto e vivente di tutti i suoi centri di attività intesi a fini diversi; perchè l'uomo è propriamente un sistema di sistemi, come già fu dichiarato nella Introduzione. La coscienza ci fa testimonianza di tutti i nostri centri e delle loro varie esigenze e del loro più o meno drammatico conflitto e infine dell'azione che diciamo libera quando segna il trionfo di ciò che si effettua secondo la necessità della nostra *umana* natura, che non può non essere quello che è. Dunque dove resta la troppo comoda acquiescenza degli animi? Il controsenso e l'ignavia delle coscienze nascerebbero, se da un lato fosse posta la natura colle sue esigenze necessarie, dall'altro fosse posta l'anima colla sua libertà; di guisa che l'uomo per agire, secondo la necessità della natura, dovesse seguire eteronomamente le leggi della natura, concependo queste come poste a priori e imperanti. Ma fermato quale sia la natura che è necessariamente la nostra, fissata cioè l'umanità della nostra natura risolventesi nel principio stesso della libertà (nel che il concetto bruniano consente meravigliosamente col nostro) qual malinteso potrebbe ancora durare? Come può ancora dirsi che la dottrina bruniana — sintesi di libertà nel caso dell'infinito vivente — conduca alla negazione d'ogni libertà nel caso delle coscienze umane e per ciò alla rinnegazione d'ogni legge morale, facendo che gli affetti perversi acquistino lo stesso valore dei buoni, che gli appetiti più nefandi diventino legittimi,

Digitized by Google

insomma che ogni essenziale divario tra il bene e il male sia annullato, con la comoda scusa che tutto è libero ciò che naturalmente si compie secondo la necessità della natura? E ponendo anche — senza concederlo tuttavia — che la formola bruniana tradotta nelle coscienze importi la negazione della libertà, in qual modo, domando, può ammettersi che nel corpo della dottrina sia sintesi di libertà? Delle due una: o l'infinita causa di Bruno è necessaria o non lo è. Se è necessaria, come può essere libera? Se non è necessaria, come può esser causa? Inoltre o nell'infinita causa l'infinita necessità soffoca l'infinita libertà e allora la vantata sintesi bruniana della libertà è uno zero, o non la soffoca e allora perchè lo farebbe nelle coscienze? Chi ritiene che l'atto puro sia insieme infinitamente libero e infinitamente necessario, perchè non arriva a comprendere la conciliazione della libertà e della necessità nella sfera della coscienza umana?

Bruno è il Prometeo della filosofia moderna.

Digitized by Google

CAPO VII

Galileo.

§ 1. La filosofia moderna non ha origine da un solo filosofo. Un gruppo di scienziati e pensatori, compiuta la grande opera liberatrice del risorgimento, apre le porte ai varj indirizzi dello spirito, iniziando quasi contemporaneamente un più vasto sapere. La costituzione della fisica come scienza esatta della natura, completamente affrancata dalla metafisica e dalla teologia, è una delle glorie maggiori dell'età. Qui appare il merito supremo di Galileo perchè fu egli che intraprese e compì il primo passo decisivo della nuova scienza, onde la storia lo riconosce maestro immortale dello spirito umano. V'è chi crede che la nascita della scienza naturalistica segni nell'intenzione dei suoi fondatori l'atto di morte della metafisica o almeno la recisa negazione di quel mondo sovrannaturale a cui si volgono gli animi degli uomini ansiosi della propria salute; ma Galileo si preoccupa soltanto di scuotere le dottrine fondamentali della metafisica aristotelica offrenti una falsa base scientifica alla libera ricerca empirica e razionale della natura. Come non entra nel suo piano il combattimento contro la teologia che prosegue l'insegnamento scritturale « per la salute delle anime » coi puri mezzi forniti dalla fede, così abbandona di proposito ogni problema sopra la metafisica aristotelica indipendente dalla schietta scienza della natura, ogni discorso filosofico insomma a cui non occorra il concetto rigoroso di causa e a cui perciò non siano rigorosamente riferibili i due criterj delle sensate esperienze e delle necessarie dimostrazioni sui quali sempre il suo metodo si fonda.

Digitized by Google

§ 2. Entro questi precisi limiti invero egli pone la definizione del concetto di causa in ordine alla scienza positiva della natura e ciò premesso, insegna le operazioni metodiche che sono richieste per la determinazione esatta dei rapporti causali.

Per chiarire il concetto galilejano di causa si cita d'ordinario la definizione seguente: «Causa è quella, la quale posta, sèguita l'effetto; e rimossa, si rimuove l'effetto» (1) e giustamente si osserva che questo è «il concetto stesso a cui mirava Francesco Bacone con la sua *Tabula praesentiae* e la sua *Tabula absentiae* insistendo sulla necessità di osservare accanto ai casi positivi, i negativi» (2).

Ma, a ben considerare, questa definizione galilejana del concetto di causa non è delle più felici, perchè sottace che il rapporto causale importa la necessità, non facendo menzione che del rapporto di sequenza temporale. Ora che non solo la temporalità ma la necessità sia per il Galilei condizione indispensabile del concetto di causa nell'operare della natura, possiamo sicuramente affermare riscontrando gli innumerevoli passi dai quali appare che per il Galilei «la natura nel produrre i suoi effetti opera di necessità (3) e che l'intelletto umano ha tanta as-

(1) Cfr. *Opere*, Ed. naz., Firenze, Barbera, 1890-1909, IV, 27 e VI, 265-6. E in « *Consid. sul Disc. di Lod. d. Col.* » ripete: «quella è reputata vera cagione, la qual posta segue l'effetto, e rimossa non segue». IV, 579 e «... se è vero che quella, e non altra, si debba propriamente stimar causa, la qual posta segue sempre l'effetto, e rimossa si rimuove» e «sui sillogismi sottilissimamente distillati» nei giudizi di causa, VI, 262-6.

(2) Così il GENTILE, in *Frammenti e Lettere* di G. G. (Livorno, Giusti, 1917) pag. 56, n. 1, con la pregevole aggiunta che allo stesso concetto « pure mirò nel sec. XIX il logico inglese G. S. MILL, distinguendo, tra gli altri, quei due metodi di ricerca causale che disse metodo di *concordanza* e metodo di *differenza*». Si noti però che la def. di Galileo riferita nel testo non è certo posteriore alla primavera del 1612, perchè il « Discorso *intorno alle cose che stanno in su l'acqua* » è di tal data, mentre il *N. Organum* di F. BACONE è del 1620. Dunque la priorità della teoria di Galileo rispetto a quella di B. è fuor di dubbio.

(3) Tuttavia in un punto stranissimo Galileo dice: « Le deliberazioni della natura sono ottime, une, e *forse* necessarie (IV, 24) ». Il GENTILE commenta così: « Forse necessarie, dice il G., per attenuare il rigore di una asserzione che può aversi per temeraria, in quanto pare escludere da Dio la possibilità di operare nella natura diversamente da quel che ha fatto ». (*o. c.*, pag. 52, n. 2). Ma io confesso che questo « forse » mi resta inesplicabile, e non trovo riposo che nel seguente detto di Galileo dove l'ordine necessario dell'universo

Digitized by Google

soluta certezza objettiva quanto se n'abbia l'istessa natura » allorchè « arriva a comprendere la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore ». Questo primo passo, che è il più importante di tutti, concerne, com'è noto, la caratteristica essenziale dell'intendere *intensive* (VII, 126, 131). Se ciò non fosse, non bastando la contezza delle sensate osservazioni, perchè le menti si dovrebbero piegare alla necessità delle dimostrazioni geometriche? (III, 398). Nella lettera alla Granduchessa Madre madama Cristina di Lorena (V, 309-348), insistentemente Galileo ripete che le osservazioni e proposizioni... naturali hanno... necessaria connessione. Con un'insistenza così nell'accoppiamento come nell'ordine dei termini che rivela all'evidenza il partito preso nella dottrina circa la comprensione scientifica delle leggi della natura, in questa famosa lettera Galileo fa menzione « delle esperienze sensate e delle dimostrazioni necessarie », congrue alla inesorabilità e immutabilità della natura (1).

Concludendo, con questo senso scientifico della realtà e della

---

è riconosciuto, senza reticenze: ..... « ammetto che il mondo sia corpo dotato di tutte le dimensioni, e però perfettissimo; e aggiungo che, come tale, ci sia *necessariamente* ordinatissimo; cioè di parti con sommo e perfettissimo ordine tra di loro disposte; il quale assunto non credo che sia per esser negato nè da voi nè da altri ». (VII).

(1) Nel giro di trentanove pagine la ripetizione esplicita e diretta di questi quattro termini accoppiati, « esperienze sensate, », « dimostrazioni necessarie », ricorre almeno una ventina di volte. Talchè è sicurissima, verissima e irrefragabile mira di Galileo mostrare in questa scrittura i fondamenti della sua dottrina naturale rispetto la questione del metodo. « Son ben sicuro che in essa scrittura si scorgerà chiaro », egli dice nella lettera al Dini (V, 297-305). Nelle sette pagine della lettera a B. Castelli (V, 281-288) che intimamente si collega alle precedenti, l'accenno comprensivo alla esperienza sensata e alle dimostrazioni necessarie si riscontra cinque volte. Oltre a che si dichiara che la Natura procede dal Verbo divino... come osservantissima essecutrice degli ordini di Dio..... essendo la natura inesorabile e immutabile e nulla curante che le sue recondite ragioni e modi di operare siano o non siano esposti alla capacità degli uomini, per lo che ella non trasgredisce mai i termini delle leggi imposteli... Anzi aggiunge che « non ogni detto della Scrittura è legato ad obblighi così severi come ogni effetto di natura ». Nella lettera al Dini (V, 291-5) esplicitamente Galileo dichiara di volersi solo occupare delle « conclusioni naturali che non son *de fide*, alle quali possono arrivare le esperienze e le dimostrazioni necessarie ». E tralascio cento altri riscontri che sono patenti ai conoscitori delle opere di Galileo. Riporterò invece un tratto d'una lettera del Baliani di Genova in risposta ad una lettera di Galileo (XII, 15-6): « Ed invero io mi

Digitized by Google

ricerca fisica bisogna allora considerare il concetto galilejano della causa, badando di non ridurlo al solo rapporto di sequenza temporale.

Diremo dunque che la causa, secondo Galileo, *ex parte rei* cioè *in rerum natura* (o in *rei natura*) risulta di successione temporale di fatti e di connessione necessaria, e *ex parte intellectus* rispetto alla umana intelligenza si risolve in verità di fatto (per la sequenza) e in verità di ragione (per la necessità).

Questo significato comprensivo del concetto di causa è in perfetta corrispondenza col doppio fondamento del metodo scientifico galilejano che, a buon diritto, venne chiamato dal Rossi metodo comprensivo.

§ 3. Ma qui sorge un gruppo di domande di capitale importanza. Le scienze che si valgono dell'osservazione (esatta) e del calcolo, come l'Astronomia (1), non sono esse del tutto diverse, per la natura del metodo, dalle scienze che, oltre all'osservazione (esatta), si valgono dell'esperimento, come la Fisica? (2) Galileo attese con immenso profitto, tanto all'Astronomia quanto alla Fisica. Ora come mai non mostrò di apprezzare la differenza tra i due metodi, posto che ce ne sia una?

In altre parole, siccome Galileo è il fondatore del metodo sperimentale valido per la fisica e frattanto non ci parla che d'un metodo risultante dalla cooperazione delle sensate esperienze e delle necessarie dimostrazioni, cioè in breve dell'osservazione e del calcolo valido per l'Astronomia, possiamo noi credere che a questo si riduca il metodo sperimentale? Siccome la questione di principio verrà trattata direttamente in altro luogo (Vol. II, Sezione prima) qui basteranno pochi criterj direttivi.

Senza dubbio, l'osservazione per quanto riflessa, elaborata,

---

son sempre riso di tutte le conclusioni filosofiche che non dipendano (oltre quelle che sappiamo esser vere per lume di fede) o da dimostrazioni matematiche o da esperienze infallibili » (XII, 19-20); perchè il Baliani riconosce d'aver incartato più volte nelle istesse opinioni di Galileo, « di che — nota Galileo — io non mi sono molto meravigliato, poichè studiamo sopra il medesimo libro (il gran libro della natura) e con i medesimi fondamenti ».

(1) Le scienze che un tempo erano considerate come di pura osservazione.

(2) E le scienze affini come la chimica, la biologia, ecc.

Digitized by Google

consapevole ed esatta si distingue dall'esperimento; perchè l'osservatore, non avendo la causa in suo potere, e neppure la possibilità di modificare a sua posta gli antecedenti causali dei fatti, studia l'effetto; l'esperimentatore invece, avendo in suo potere la causa e potendo sempre introdurre nel complesso degli antecedenti causali tutte quelle modificazioni artificiali che egli crede utili all'intento della sua indagine, lavora sulla causa.

Qual divario intercede fra calcolo matematico e sperimento fisico? Se il divario non fosse essenziale, il merito di Galileo, che non divise i suoi fondamenti circa la dottrina del metodo, resterebbe maggiore. Ma non fu certo la considerazione di questo merito che potrà indurci a concludere intorno a un problema così grave. Il vero è che la differenza tra il calcolo e l'esperimento *nel suo momento deduttivo* è soltanto esteriore. Entrambi sono processi logico-deduttivi, il primo artificialmente composto con simboli astratti, il secondo artificialmente costrutto con simboli concreti. Entrambi condotti ad un fine cioè alla determinazione di un rapporto necessario di variazioni tra due sistemi di grandezze variabili, cioè alla determinazione d'una funzione. Il più che possa fare qualunque calcolo e qualunque esperimento è di condurci a questo. Ed è certo che le mere esperienze, comunque provocate e armate dai più fastosi corredi di inchieste, sono un vero scherzo, quando, come avviene troppo spesso, pretendono di decidere sperimentalmente le questioni senza valersi delle « dimostrazioni necessarie » come voleva Galileo. Ed è egualmente certo che il metodo galilejano, considerato come la cooperazione dell'esperienza sensata che si compie nel tempo e della dimostrazione necessaria che si compie nella ragione per giungere alla determinazione delle leggi, serve all'Astronomia allorchè la dimostrazione necessaria sulla base dell'esperienza sensata è compiuta col calcolo, serve alla Fisica allorchè la dimostrazione necessaria sulla base dell'esperienza sensata è compiuta coll'esperimento. Dobbiamo certamente tener conto che molti fenomeni celesti ormai si studiano con metodi tecnici estremamente perfezionati, i quali, se non ci permettono di far variare le cause, certo ci consentono di modificare artificialmente le circostanze naturali in cui noi possiamo prenderne notizia, cioè infine il loro modo

Digitized by Google

d'azione sopra di noi; (1) ma tuttavia è d'uopo convenire che anche l'Astronomia, che è già passata francamente allo stadio deduttivo, va diventando una scienza sperimentale, come prova il fatto che anche nel linguaggio scientifico essa comincia già a ricevere il nome di Astrofisica. Ma la riduzione logica anzidetta, la quale ha per fine di mostrare la deduttività d'ogni metodo scientifico di ricerca e di prova atto a spiegare fenomeni della natura colla determinazione esatta di qualche legge, ci fornisce il criterio migliore per orientarci in questo problema.

Abbozzata così nel modo più rapido la teoria che informa le presenti ricerche, si può risolvere con accurata analisi il senso logico del metodo galilejano per la determinazione esatta delle cause nei suoi distinti momenti e vedere come si generi, ribadendo ancora una volta la tesi dell'irreducibilità dell'esperimento all'induzione, tanto caldamente combattuta da coloro che vivono ancora sotto l'influsso della terminologia baconiana. Bacone infatti riconobbe l'importanza dell'esperienza sensata cioè dell'osservazione e dell'induzione ma non quella della deduzione che procede di necessità, quindi se anche avesse cercato di applicare le sue teorie pseudo sperimentali — come non fece — non avrebbe mai potuto giungere alla determinazione scientifica dei rapporti causali della natura per difetto dello strumento matematico. Ma non c'è ramo di dottrine fisiche invece in cui Galileo non porga esempj manifesti del gran conto che egli fa del metodo deduttivo, benchè nella sua dottrina questo metodo sia strettamente congiunto al metodo osservativo per una serie di operazioni tecniche intermedie di carattere parte ideale parte materiale che richiedono la più attenta considerazione.

Tre operazioni invero costituiscono il metodo galilejano: due estreme ed una media. Le due estreme segnano, l'una il punto di partenza, l'altra il punto di arrivo; la media segna il ponte di passaggio dall'una all'altra. Nelle ricerche seguenti considereremo prima le due operazioni estreme, che Galileo stesso denominò *esperienza sensata* e *dimostrazione necessaria*, e che

(1) Basti citare il caso della spettroscopia applicata dall'Astronomia che ci fa conoscere la costituzione chimica degli astri.

Digitized by Google

formano in verità le due teste di ponte del suo metodo; poscia studieremo l'operazione intermedia che getta l'arco tra l'esperienza sensata contingente e la dimostrazione logica di necessità.

§ 4. Il punto di partenza del metodo galilejano in ogni caso è l'esperienza sensata, cioè la manifesta osservazione (1) che ci dà i fatti contingenti.

E, finchè resta nel suo dominio, il senso, secondo Galileo, non s'inganna. « L'inganno è nel discorso ». (III, 397). E « le sensate esperienze sempre si devono assolutamente anteporre a qualsivoglia discorso fabbricato da ingegno umano » (VII, 57-60), (VII, 62 85) essendo « sciocchezza il cercar filosofia che ci mostri la verità di un effetto meglio che l'esperienza e gli occhi nostri ». (IV, 166). Di questa scorta di particolari accidenti appresi col senso, non solo Galileo fa massima stima, ma dichiara che è impossibile far a meno nello studio della costituzione delle parti dell'universo, realmente sussistente *in rerum natura*. Infatti, parlando di Copernico, scrive: « trovandosi egli, per l'osservazione e studj di molti anni, copiosissimo di tutti i particolari accidenti osservati nelle stelle, senza i quali tutti, diligentissimamente appresi e prontissimamente affissi nella mente, è impossibile il venir in notizia di tal mondana costituzione, con replicati studj e lunghissime fatiche conseguì quello che l'ha reso poi ammirando a tutti quelli che con diligenza lo studiano ». (V, 297-305). Fondamento, insomma, per Galileo, è l'esperienza sensata e l'incontro dei fenomeni naturali; tanto è vero che senza tregua combatte « quelli che, sendo del tutto ignudi dell'osservazione... negano — senza fondamento nessuno — tutto quello ch'ei non intendono ». (V, 297-305) (2).

(1) Galileo chiama « sensata » l'esperienza procurata per mezzo dei sensi: « con gli occhi », « con l'occhiale », « con l'udito », con « toccar con mano », ecc.; talora nello stesso senso dice pure « la notizia intuitiva » (VIII, 43-46) o il « semplice intuito » (VII, 126-31), « il puro senso » (V, 309-348), « il senso a posteriori » (VII, 62-85), o anche « la speculazione » (X, 134-5).

(2) Consta che Galileo raccoglieva i dati di fatto con lunghissime e accuratissime osservazioni. Chiarendo il metodo che lo condusse alla scoperta dei quattro satelliti intorno a Giove, da lui detti « Pianeti Medicei » o « Pianeti Gioviali » e poscia alle conclusioni sopra la costituzione del mondo, che è uno dei maggiori e più nobili problemi che siano in natura (VII, 236) dice:

Digitized by Google

§ 5. Stabilito che i fatti tratti da «sensate esperienze ed accuratissime osservazioni» (V, 309-348) sono per Galileo il primo passo per la conoscenza scientifica della natura, invece di vedere subito come egli proceda oltre per salire dai fatti alle leggi causali, consideriamo l'ultima operazione metodica che chiude il suo processo sperimentale. Avremo modo così di capire meglio anzitutto l'opposizione profonda delle due esigenze alle quali deve soddisfare l'esperimento e in seguito il merito sovrano di Galileo il quale seppe scoprire il termine medio che forma la continuità intelligibile dalle premesse empiriche alla conclusione scientifica, cioè alla vera scoperta delle leggi causali. Di qui deriva la nuova situazione che innalza Galileo sopra Francesco Bacone e lo segnala fondatore della nuova scienza in genere e del metodo sperimentale in ispecie.

Un rapido cenno alla dottrina baconiana comincierà ad illustrare per contrasto l'alto valore logico della dottrina di Galileo. Chi non sa oramai che la critica di Bacone contro la dottrina aristotelica, per quanto meritoria per quell'età, non è in fondo che la trovata della *praxis* antiscolastica? Sta bene che le esperienze singole e non più il solo «saettar dei sillogismi» sono ammesse da Bacone come fonte della conoscenza naturale, sta bene che l'induzione διὰ πάντων per tutti i casi particolari, che Aristotele conobbe, era e resta per sè incapacissima di dignità scientifica. Ma è ormai riconosciuto dai più forti logici che la teoria del metodo sperimentale non fu afferrata nella sua vera essenza dalla critica baconiana. «Essa, dichiara il Masci con grande nettezza, anticipò molti precetti giusti su questo procedimento (induttivo), e con le sue *istanze positive e negative, eliminative e prerogative*, la circondò di molte cautele. Se non che, con queste, sottopose anche il procedimento favorito a lungaggini che la induzione scientifica non conosce; e ciò fece perchè non riuscì neanche a lui di cogliere il carattere essenziale del procedimento induttivo, anzi per questo rispetto si può dire che non superò la

---

«..... nè si potendo dubitare che io, per lo spazio di due anni, abbia del mio strumento, anzi pur di decine di miei strumenti, fatte centinara di migliara di esperienze in mille e mille oggetti, e vicini e lontani, e grandi e piccoli, e lucidi e oscuri..... (IX, 105)».

Digitized by Google

posizione aristotelica. Anch'egli di fatti non dà valore di prova se non che all'induzione completa e non ammette che ci siano principj i quali permettano di evitarla. E poichè l'enumerazione completa è nella maggior parte dei casi impossibile, così si vede che la teoria baconiana è tale che, non ostante i molti pregi particolari, rende poco meno che impossibile la soluzione del problema dell'induzione» (1). A conferma di questo giudizio, s'aggiunga che uno dei maggiori difetti di Bacone è nel mancato riconoscimento del processo deduttivo, sia del calcolo, sia dello sperimento, senza cui la determinazione scientifica delle leggi causali è impossibile; dove per contro Galileo, pur mantenendosi fedele al punto di vista della sensata esperienza, riuscì ai migliori risultati. Galileo infatti diede nessuna importanza definitiva a quel ragionamento che procede dal particolare all'universale, voglio dire all'induzione, ben riconoscendo che non c'è numero d'esperienze che ci autorizzi a conchiudere, in modo sicuro, dalla parte al tutto. Fu suo imperituro merito riconoscere che l'esperienza sensata è necessaria ma non sufficiente alla determinazione scientifica della causa.

Le sue opere porgono esempj frequentissimi dell'uso di una operazione superiore, rivolta ad estendere il campo delle conoscenze empiriche, e quindi del sicuro riconoscimento che il valore di questa nuova operazione non dipende dal numero delle esperienze. È l'operazione della deduzione che può e deve assicurare il ricercatore della necessità del processo naturale. Quanto all'astronomia bisogna, egli dice, che siano «impennate l'ali con le penne delle matematiche, senza le quali è impossibile sollevarsi un sol braccio da terra» (IV, 652). Si richiede, in breve, l'intendere *intensive* non *extensive*, poichè «*extensive*, cioè quanto alla moltitudine degli intelligibili, che sono infiniti, l'intendere umano è come nullo, quando bene egli intendesse mille proposizioni, perchè mille rispetto all'infinità è come un zero» (VII, 126-31). È evidente che con questo termine scolastico *extensive* Galileo vuol denotare la generalizzazione derivante da una

(1) Masci, *Logica*, 312. Si aggiunga che Bacone mentre ripudia in fisica le cause finali le accetta in metafisica, a patto però che non siano ripugnanti alle cause fisiche. Questo concetto non si affaccia a Galileo che esclude sempre dalle sue ricerche ogni considerazione relativa al campo metafisico.

Digitized by Google

semplice enumerazione cioè l'induzione che non ha valore scientifico. Per contro è evidente che l'intender *intensive* è l'intender per dimostrazione necessaria, cioè per deduzione. È questa l'operazione logica che, accoppiata *debitamente* (cioè nel modo che appresso si dirà) all'osservazione, diede a Galileo la soluzione del problema scientifico rivolto alla ricerca e alla prova delle leggi causali. Quindi si vede che non solo per l'applicazione pratica, come ordinariamente si dice, ma anche per la teoria, Bacone resta tagliato fuori dalla vera storia del metodo scientifico. Quanto alla fisica, credeva Bacone che si dovesse al raziocinio deduttivo sostituire l'osservazione empirica e l'induzione che egli chiamò anche *experimentum*.

Ma si trattava invece di integrare l'osservazione empirica colla dimostrazione deduttiva, facendo — come si vedrà — un uso puramente euristico dell'induzione, considerata come ipotesi di lavoro, anticipatrice provvisoria dell'universale. Si trattava insomma di concepire l'esperimento come metodo comprensivo di osservazione e di deduzione, e questo concetto fu esattamente intuito e praticamente applicato da Galileo con una scoperta che lo mostra dotato d'una genialità superiore ad ogni suo contemporaneo, nonchè antecessore nella storia delle scienze e della filosofia.

Concludendo sopra questo secondo punto, siccome nulla vieta di considerare l'esperimento vero e proprio qual Galileo praticò, come un processo deduttivo fondato sulla realtà ed applicato ad essa, salva la differenza dei simboli (1), così si può stabilire che due sono le estreme operazioni del metodo galilejano instauratore della nuova scienza: l'esperienza sensata e la dimostrazione necessaria o, come diciamo più modernamente, l'osservare e il dedurre; e doppia la guisa del dedurre cioè dedurre matematicamente per l'Astronomia (calcolo) e dedurre meccanicamente per la Fisica (sperimento).

§ 6. Procediamo finalmente all'altra operazione che deve costituire il termine medio fra l'esperienza sensata e la dimostra-

(1) Analogamente il calcolo potrebbe considerarsi come un esperimento deduttivo, salvo sempre la differenza dei simboli.

Digitized by Google

zione necessaria. Un problema singolarissimo si pone davanti a noi: come si può stabilire una continuità intelligibile fra l'osservare e il dedurre? L'osservazione empirica è contingente, la deduzione (sia matematica, sia sperimentale) è necessaria. Come si può passare dalla prima alla seconda, anzi unire i due procedimenti nell'unità inventiva e probativa d'un metodo solo? Galileo non espose direttamente in nessuna opera speciale la soluzione teorica di questo grave problema. Ma noi, raccogliendo di proposito i punti principali del metodo da lui messo in azione, possiamo rischiarare la via che egli seguì. Ciò che costituisce la profonda originalità del metodo di Galileo è l'impiego deliberato dell'ipotesi tecnica come mezzo deduttivo di ricerca e di prova. Veramente la tecnicità del metodo di Galileo ha un dominio molto vasto, perchè comprende la tecnica matematica del calcolo e la tecnica fisica delle macchine. Calcoli e macchine egli impiega indifferentemente allo stesso scopo con sicurezza sovrana.

Nell'uso del calcolo come strumento di ipotesi deduttiva seguiva l'alto esempio di Copernico, già riconosciuto esattamente dallo stesso Bruno, secondo un prezioso riscontro del Gentile (1). Ciò non ostante la cosa essenziale a rilevarsi è che il calcolo matematico per Galileo fu realmente un esperimento, salva la differenza degli enti, giacchè «l'ufficio del matematico che suppone» non è essenzialmente diverso da quello dello sperimentatore che suppone, cioè costruisce un'ipotesi fisica conveniente sopra la relazione di certi fatti e poi modifica artificialmente le loro circostanze naturali, per giungere allo scoprimento di fatti nuovi, segnalati come conseguenza necessaria di altri fatti già conosciuti, cioè per dimostrare.

Nell'uso delle macchine invece come strumento di ipotesi deduttiva Galileo fu assolutamente originale, e fra poco si addurranno le prove più convincenti. È bensì vero che le ipotesi in genere imaginate a scopo di ricerca scientifica non sempre rappresentano la genuina realtà delle cose. E ben lo sapeva

(1) « Anche il Bruno è fermamente convinto che Copernico, « non solo fa ufficio di matematico che suppone, ma anco de fisico che dimostra il moto della terra »: *Cena de le ceneri*, in *Opere italiane*, I, p. 52. Cfr. G. GENTILE, *op. cit.*, 97-98. In questa frase « il matematico che suppone » io scorgo l'equivalente di quest'altra, il matematico che fa uso d'un'ipotesi deduttiva.

Digitized by Google

Galileo il quale, malgrado i grandi servigj che esse possono rendere all'investigatore, non fu mai disposto a contentarsi di mere ipotesi per quanto atte a dare una spiegazione coerente dei fenomeni. Lasciava egli volentieri questo metodo a coloro che solo hanno « cura del salvare in qualunque modo l'apparenze » (V, 192), mentre egli voleva cercar « d'investigare, come problema massimo ed ammirando, la vera costituzione dell'universo, poichè tale costituzione è, ed è in un modo solo, vero, reale ed impossibile ad essere altramente, e per la sua grandezza e nobiltà degno d'esser anteposto ad ogni altra scibil questione degli ingegni speculativi » (V, 192).

La sua felice trovata nell'uso dell'ipotesi deduttiva è questa che la soluzione del problema fisico deve saltar fuori dalle cose medesime, dai medesimi fatti, *rebus ipsis dictantibus*. Far parlare i fatti medesimi ritornando alla natura, far risolvere le questioni fisiche dalle cose medesime, procedenti secondo la loro naturale necessità: ecco il segreto di Galileo. E però non più interventi di autorità arbitrarie, non più influssi arcani mediati o immediati, non più caso o destino, ma sì il naturale e necessario sviluppo delle cose stesse, dei fatti medesimi. E benissimo egli comprendeva che in virtù di tale artificio naturale fondato sopra le manifeste esperienze, « sendo tal dottrina dimostrata » per necessità, non poteva contrariare nè « alle scritture intese perfettamente », nè « alla natura »; « procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima essecutrice degli ordini di Dio » (1). Potremmo ora presentare mille classiche prove di questa complessa operazione intermedia fra l'osservazione contingente e la dimostrazione necessaria a cui sempre fece ricorso Galileo e che costituisce la vera chiave di volta del metodo sperimentale. Ma bastino alcuni esempj tipici.

Consideriamo nel campo della fisica il processo che lo condusse alla importante scoperta dei principj fondamentali della dinamica cioè alle leggi sulla caduta dei gravi che distrussero

(1) Galileo, rappresentante della libertà della scienza nuova, fu avversario d'ogni *dogmatismo*. Nella dottrina cristiana bisogna distinguere tra l'aspirazione di Dio (Sacra Scrittura) e l'autorità della Chiesa (Tradizione).

Digitized by Google

le idee erronee di Aristotele: 1ª la velocità della caduta d'un corpo è indipendente dalla sua massa; 2° la velocità della caduta d'un corpo è indipendente dalla sua natura; 3° la velocità acquistata da un corpo che cada liberamente, partendo dallo stato di riposo, è proporzionale ai tempi; 4° gli spazj percorsi sono proporzionali ai quadrati dei tempi impiegati a percorrerli. Analizziamo accuratamente il metodo inventivo e dimostrativo impiegato in questo caso da Galileo.

Premesso il materiale raccolto dalla sensata esperienza, si può chiaramente comprendere che la felicissima deduzione di queste leggi è dovuta in primo luogo all'ideazione d'un'ipotesi teorica e astratta, in secondo luogo alla realizzazione pratica e concreta d'un artificio naturale adatto alla sua messa in opera deduttiva. Queste due fasi si possono benissimo considerare separatamente, tanto il processo galilejano è limpido e verace. L'ipotesi teorica e astratta sul modo d'azione della gravità fu la seguente. Sul fondo di numerose e accuratissime osservazioni empiriche (esperienza sensata), Galileo suppose la gravità come una forza continua, comunicante ad ogni corpo cadente in ciascun infinitesimo di tempo un infinitesimo di movimento perdurante nei tempi successivi. È ovvio che la somma di queste singole velocità dà la legge della velocità, donde si può dedurre la legge degli spazj. Tale fu la prima fase dell'operazione intermedia, cioè l'ideazione dell'ipotesi. Passiamo ora alla fase seconda cioè all'artificio naturale. L'artificio naturale che Galileo realizzò fu il piano inclinato, snodabile, con la sfera cadente in tempi e spazj misurati e variabili a volontà. Tale fu la fase seconda dell'operazione intermedia, cioè l'artificio naturale.

L'esperienza diretta in seguito, compiuta su questo modello, confermò pienamente cioè in modo fisico concreto l'ipotesi logica astratta e permise la determinazione esatta delle leggi sulla caduta dei gravi, riferita antecedentemente. Del pari, pigliando a studiare il metodo impiegato per la determinazione delle leggi sul movimento uniforme, sul movimento uniformemente vario, sul movimento uniformemente accelerato, delle leggi sul pendolo e così via, s'incontrano sempre le stesse fasi intermediarie fra le due estreme dell'osservazione contingente e della deduzione ne-

Digitized by Google

cessaria, cioè: 1° l'ideazione d'un'ipotesi logica o modello teorico, o modello logico; 2° la realizzazione d'un modello pratico o modello tecnico.

Consideriamole separatamente.

1° L'ipotesi logica o modello teorico è detta da Galileo con nomi varj: ipotesi, supposizione, dottrina, opinione, argomento, teoria, conjettura, discorso fabbricato, apparenza, motivo di qualche apparenza, e con varie circonlocuzioni equivalenti (1).

2° Analogamente il modello pratico o modello meccanico o fisico (macchina) è detto da Galileo con varj nomi: esempio, materia, figura, esperienza, apparenza di fatto, artificio, mezzi, confermazione, strumento materiale, macchina, rappresentazione con arte in pratica, etc. e con varie frasi e perifrasi equivalenti (2).

---

(1) Da un rapido spoglio dei « Massimi sistemi » riporto le seguenti; « Figuratevi » (VII, 105), « Fate conto » (ib. id.), « Voi vi ingannate » (ib. 48) « i quali io non vi porto come leggi infrangibili ma come motivi che abbiano qualche apparenza » (ib. 148), « ma voglio con alcune conjetture... rimovervi da una certa opinione contraria » (ib 252-3), « proporrò alcune supposizioni per sè note e manifeste » (ib. 416), « argumentando, come noi diciamo, *ex suppositione* » (ib. 462), « *ex hypothesi* » (ib. 149), ecc.

(2) Sempre dai M. S.: « proviamo se » (ib. 108), « sarà bene che ci assicuriamo con l'esperienza se la vostra opposizione risponde così in fatto come par che concluda in apparenza » (ib. 105) « ecco io ve lo mostro al senso » (ib. 105), « eccovene un poco di dimostrazione in questa figura » (ib. 105), « mi è sovvenuto di potergli con altra esperienza rimuovere ogni scrupolo (esempio dello specchio piano e sferico) » (ib. 96-104), servirsi di qualche « artificio » (ib. 119) « il vedere se l'una e l'altra posizione sodisfaccia egualmente bene si comprenderà dagli esami particolari dell'apparenze, alle quali si ha da sodisfare, perchè finora si è discorso e si discorrerà *ex hypothesi*, cioè supponendo che quanto al sodisfare all'apparenze amendue le posizioni sieno egualmente accomodate » (ib. 149), fortificasi tal argomento con l'esperienza (ib. 159), curiosissimo di toccar, come si dice, il fondo di questo negozio (ib. 155), l'esperienza della nave (ib. 170), della torre sul globo terrestre (ib. 190-4), della carrozzetta in moto col balestrone da bolzone (ib. 194), certo sì, come io vi potrei con molte esperienze mostrare; ma per ora bastivi la confermazione di questa sola della stadera (ib. 241), cercar i mezzi di poterla dimostrare (ib. 75), l'esempio della pietra cadente dall'albero della nave (ib. 170), l'esempio del piano inclinato (ib. 46), l'esempio del muro illuminato dal sole e paragonato colla luna, lucido men di quella (ib. 114), l'esempio delle tre perpendicolari per le tre dimensioni (ib. 37), concludentissimo è il vostro discorso in confermazione del quale abbiamo l'esperienza (ib. 127), il quale mi agevolò poi l'intelligenza col figurarmi il fatto sopra uno strumento materiale che non fu altro che una sem-

Digitized by Google

Chiarite così queste due semifasi, intermedie alle estreme opposte, facciamo ancora una riflessione sopra il senso metodologico della fase centrale considerata nella sua pienezza teorico-pratica.

Le frasi che Galileo adopera dopo l'impiego di questi artificj ipotetico-deduttivi, teorico-meccanici sono ben sufficienti a farci capire che d'una cosa egli sempre si preoccupa, e cioè della dimostrazione necessaria (1).

§ 7. Le citazioni frammentarie raccolte qui sulle due operazioni dell'ipotesi teorica (modello logico) e dell'artificio pratico (modello fisico) intimamente connesse a costituir l'operazione intermedia del metodo sperimentale non sono punto eccezionali nell'opera di Galileo. Sarebbe facilissimo aumentarne il numero, tanto più che qui furono compulsati solo i Dialoghi sui M. S. Ma esse sono già abbastanza concludenti per il proposito nostro. Ormai è posto in chiara luce il fatto complesso dell'ideazione teorica dell'ipotesi (sistema logico) o modello logico e della sua realizzazione pratica (sistema tecnico) o modello meccanico.

---

plice sfera, servendomi di alcuni suoi cerchi..... Ora in difetto della sfera, supplirò con farne disegni in carta secondo che bisognerà (ib. 375), potrete veder questa mirabile e accomodata al proposito nostro esperienza, mettendo in un catino una palla che vi galleggi e tenendo il vaso in mano (ib. 425) e benchè impossibil cosa possa parer a molti che in macchine e vasi artificiali noi possiamo sperimentare gli effetti di un tale accidente, nulla meno non è però del tutto impossibile ed io ho la costruzione d'una macchina nella quale particolarmente si può scorgere l'effetto di queste meravigliose composizioni di movimenti (ib. 455-58).

(1) Sempre dai M. S.: « *Salv.:* .. che direte allora? *Simp.* Quando avrò visto l'effetto, penserò alla risposta » (VII, 100), « ne nasce necessariamente » (ib. 44), stabilito dunque si può immediatamente concludere (ib. 43), resto capacissimo di tutto (ib. 89), di queste così sensate e palpabili esperienze, mi par che molto speditamente si possa venir in cognizione (ib. 98), resto interamente appagato (ib. 256).

— *Sagr.:* Io resto assai ben capace di queste conseguenze o meglio credo che me le imprimerò nella fantasia nell'andarle riscontrando con accomodar un globo con tale inclinazione, riguardandolo poi da diverse bande. Resta ora che ci diciate quello che di poi seguì circa gli eventi delle immaginate conseguenze.

— *Salv.:* Seguinne che, continuando noi per molti e molti mesi a far diligentissime osservazioni, notando con somma accuratezza i passaggi di varie macchie in diversi tempi dell'anno, si trovarono gli eventi puntualmente rispondere alle predizioni (ib. 379).

Digitized by Google

Si vede che con questo processo bilaterale, Galileo passa prima dai fatti empirici all'idea della loro connessione, poi dall'idea ritorna ai fatti, ma connettendoli meccanicamente in sistema deduttivo del tutto libero di esplicare la sua naturale necessità.

Dunque, il modello tecnico come incorporazione fisica dell'ipotesi logica è in certo modo la realizzazione dell'idea. La macchina da un lato non fa che riprodurre l'idea del suo ingegnere e non agisce che riproducendola; dall'altro non agisce che secondo la naturale necessità dei fatti medesimi, cioè secondo la produzione della stessa realtà, *rebus ipsis dictantibus*. La macchina come sistema d'un gruppo di antecedenti connessi inevitabilmente con un gruppo di conseguenti è essa stessa un causare naturale. Ma siccome essa *causa* conforme a un pensiero logico, così avviluppa nella sua costitutiva unità la doppia e pur una esigenza della realtà conoscibile, cioè la forma attiva e deduttiva dell'essere e del conoscere. Insomma quest'operazione complessa collega fra loro in guisa da farli continuare senza *hiatus* nell'unità d'un processo solo, prima i fatti contingenti e successivi raccolti dall'osservazione, poscia i rapporti necessarj della deduzione attuantesi secondo la natura medesima della realtà. Come conclusione, si ricava che una certa necessità logica vige nell'ordine d'una certa successione fisica.

Ma non è questa l'essenza medesima della causalità? Dire che un fenomeno è l'effetto d'una causa è dire che di due fatti uno è necessariamente anteriore, l'altro necessariamente posteriore. È in questo modo dunque che Galileo seppe operare il passaggio dall'esperienza sensata contingente alla dimostrazione razionale necessaria. Questa è la complessa operazione intermedia alle due estreme dell'osservazione e della deduzione, senza di cui il metodo galilejano, così com'è, resterebbe incomprensibile. So che la dottrina che io qui sostengo è molto diversa dall'ordinaria, ma spero d'aver potuto dimostrare che essa è realmente conforme alla pratica e alla mente di Galileo. Il quale, se per la profondità dei suoi discorsi e per la geniale sagacia ond'era perspicacissimo, non sempre si diede fastidio di spiegare per filo e per segno tutti i suoi accorgimenti, limitandosi a tracciare per sommi capi la sua grande idea, tuttavia sempre mostrò colla pratica come si possano cavare risposte verissime a tutti

Digitized by Google

i dubbi sopra il grave argomento del suo metodo. Per non moltiplicare le dispute, concederò che la teoria di questa terza operazione intermedia che, per la sua duplice natura di ipotesi logica o ideale e di macchina fisica o reale, giustamente si può chiamare ideofisica o ideotecnica resta troppo spesso implicita nell'ombre delle sue scritture. Quanto a negare la presenza dell'operazione medesima e il suo organico ufficio inventivo e probativo lascierò la soddisfazione a coloro che si sentono autorizzati a giudicare senza aver letto le opere, e che, per ripetere una frase di lui, « negano, senza fondamento nessuno, tutto quello ch'ei non intendono; ma questi son degni che di loro non si faccia alcuna considerazione ».

§ 8. Riassumendo, è pel concorso armonico delle tre operazioni indicate: 1° l'esperienza sensata o l'osservazione, 2° l'artificio ipotetico-tecnico del modello, 3° la dimostrazione necessaria o la deduzione, che il metodo di Galileo attinse il più alto culmine della certezza scientifica, ed è a questo fortunato contemperamento dei tre processi che si devono le maravigliose scoperte della scienza positiva della natura.

Abbiamo così esaurita l'analisi logica del metodo galilejano. Ma alcuni schiarimenti permetteranno al lettore di rendersi miglior conto della tesi metodologica qui sostenuta.

Chi si addentri nello studio del metodo sperimentale deve convenire che la vera originalità di Galileo consiste non solo nell'aver alleato tre processi metodici opposti nell'unità organica d'un solo processo indispensabile alla ricerca e alla prova dei rapporti causali, (l'osservazione, il modello, la deduzione) ma ancora nell'aver sottoposto il metodo sperimentale stesso all'esigenza razionale e temporale della causalità, organizzando le tre operazioni necessarie e sufficienti allo scopo, secondo il rapporto di causa. Invero, se l'esperienza da un lato dà quasi sempre chiaramente la successione temporale dei fatti, dall'altro pur quasi sempre ne nasconde la razionale necessità. Quindi in pratica è relativamente facile separare gli antecedenti dai conseguenti, ma difficilissimo scoprire e provare la loro connessione necessaria. La deduzione pura d'altronde si può attuare esclusivamente nel puro campo della logica e quindi della matema-

Digitized by Google

tica, ma la necessità ch'essa disvela non appartiene che alla pura forma del pensiero. È solo verità di ragione, non verità di ragione e di fatto congiuntamente, cioè rapporto vero e proprio di causalità. I rapporti causali infatti non si riducono nè ai rapporti di ragione necessaria nè ai rapporti di fatto contingente, perchè risultano da entrambi e costituiscono l'anima concreta (razionale e temporale) della natura. Come dunque carpire alla natura il suo segreto? Galileo, dotato — per dir così — d'una sensibilità aitiologica perfetta, dopo d'avere a lungo meditato «sul grandissimo libro della natura che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi», colla realizzazione dei sistemi ipotetico-deduttivi artificialmente composti ma naturalmente agenti, «con sommo artificio costrutti e condotti al fine» (V, 232) scoprì il modo di far parlare causalmente la natura medesima. Primo egli seppe ricavare conseguenze pratiche dalle operazioni teoriche dell'ipotesi. Primo egli seppe dare un senso nuovo alla deduzione utilizzando la portata logica degli artificj naturali cioè la logica delle macchine. Primo egli seppe sistemare deduttivamente il molteplice contingente nell'unità necessaria del reale. Perchè la macchina è reale e fisica pur essendo artificiale e logica, quindi funziona di necessità secondo la logica e secondo la natura. Come non v'ha continuità tra l'osservazione e la deduzione che là dov'è l'ipotesi-modello, vero sforzo centrale dello sperimento, così non v'ha possibilità di determinare il legame necessario del passato col presente e del presente coll'avvenire se la forma in atto della stessa ragione non venga a combaciare colla materia di fatto dell'esperienza. Questo è il punto veramente costitutivo dell'esperimento.

L'ipotesi modello è il termine medio d'un sillogismo che ha per minore l'osservazione e per maggiore la deduzione. Siccome l'ipotesi tecnica, da una parte non è in realtà separata dall'osservazione, perchè è fondata solo sui fatti raccolti con questa, e poi funziona in conformità dei fatti naturali e nell'ordine temporale, dall'altra non è separata dalla deduzione, perchè la sua funzione è affatto deduttiva e si attua logicamente, così ne nasce di necessità il rapporto fra gli estremi, cioè si afferma la connessione necessaria d'un ordine di successione che è appunto la causalità. Efficacissima è la virtù del modello (ipo-

Digitized by Google

tesi logico-tecnica), perchè come ogni idea-forza importa in sè stessa una tendenza alla sua realizzazione. È il senso del famoso αἴτιον μέσον di Aristotele. Il modello è il vero medio termine legale che rende intelligibile e scientificamente determinabile la causalità. Nessuno prima di Galileo mostrò d'intendere la feconda virtù deduttiva delle macchine applicate alla determinazione delle leggi della natura. Essere stato lo scopritore d'un nuovo valore metodico, il valore deduttivo-sperimentale delle macchine, ecco dunque il principal titolo di gloria di Galileo rispetto alla logica. Ora, dopo questo, come appaiono vane le sudate fatiche di tanti eruditi ricercatori che credono di aver trovato un precursore di Galileo in ogni autore che abbia fatto uso della parola «esperienza»! Si ripeterà, non ha detto già R. Bacone: *sine experientia nihil sufficienter sciri potest?* Ottimamente, rispondo: insigne merito questo di R. Bacone, ricco di così schietto senso della realtà in un'epoca così avversa al positivo; ma niun merito, rispetto alla scoperta scientifica del metodo sperimentale.

§ 9. Forse con maggiore fondamento si dirà che Galileo fu uno scienziato e uno scrittore di prim'ordine, ma un filosofo di seconda mano. Ma anche qui bisognerà andare con prudenza. Intanto la sua tecnica fortemente originale e novatrice fu l'arma più micidiale affilata contro il verbalismo pseudo-filosofico applicato allo studio della natura. V'era ancora ai suoi tempi un delirio di adorazione per Aristotele e per tutto ciò che in Aristotele era senza valore. Ad una crisi di servile imitazione aristotelica era seguita una crisi di ostruzione filosofica che purtroppo giunse a rattristare profondamente la vecchiaia del sommo spirito, il quale aveva aperta la sorgente della libera ricerca scientifica e ridonato il beneficio dell'entusiasmo per la verità naturale e della confidenza nelle forze serene della ragione. Ciò posto, cercare speculazioni metafisiche in chi massimamente si studiò di separare dalla metafisica la scienza della natura e tutta la lunga vita consacrò a costituire la fisica intesa nel più schietto senso della parola, cioè nella sua piena indipendenza di principj, di metodi e di fini, sarebbe superfluo.

Si possono addurre alcune prove.

Digitized by Google

Galileo spessissimo adopera parole alle quali saremmo tentati di attribuire il massimo significato e valore filosofico, se non ci trattenesse il doveroso rispetto della verità. Nei suoi « *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due scienze nuove* », il celebre dialogo è aperto con queste parole: « Largo campo di filosofare agli intelletti speculativi parmi che porga la frequente pratica del famoso arsenale di voi, signori Veneziani, ed in particolare in quella parte che meccanica si domanda: atteso chè quivi ogni sorta di strumento e di macchina vien continuamente posta in opera da numero grande di artefici... ».

Donde tosto appare che le parole « filosofare » e « intelletti speculativi » hanno un senso e un valore esclusivamente scientifici. E il seguito del passo a poche linee di distanza, precisa senza il minimo dubbio che Galileo vuole solo mirare all'« investigazione della ragione degli effetti ».

Certo Galileo, da un lato è spinto egli stesso dalla nuova concezione umanistica del mondo nettamente contraria al mondo fantastico e poetico vagheggiato dall'antichità pagana e dal medioevo cristiano, dall'altro egli stesso colle sue scoperte favorisce in modo mirabile la nuova concezione filosofica del mondo. La filosofia del Rinascimento invero colla doppia scoperta dell'uomo (Pomponazzi) e del mondo (Cusano, Telesio, Copernico, Bruno, Campanella) e la Nuova Scienza con Leonardo da Vinci e Giovanni Kepler già avevano aperta la via al pensiero moderno e additato il compito nuovo. Kepler in particolare, avendo già esposto chiaramente in che modo egli fosse giunto a sostituire l'ellissi al circolo divinizzato fino dall'antichità (1), prima nella sua incompiuta *Apologia Thychonis contra Ursum*, cioè del principe dei matematici d'allora Thycho Brahe contro Ursus di Dithmar, poscia nel primo libro della sua *Epitome astronomiae Copernicanae*, aveva provato che non si può condurre un'indagine astronomica esatta, volta a spiegare l'ordine del movimento dei corpi celesti, senza far uso di un'ipotesi. Le tre operazioni insomma dell'osservazione, dell'ipotesi e della deduzione erano già state riconosciute dai grandi contemporanei di Galileo, e perfino il carattere non del tutto arbitrario dell'i-

(1) Höffding (*op. cit.*, I, p. 161).

Digitized by Google

potesi. Molto acutamente l'Höffding notò (1) che in Kepler rimaneva solo qualche incertezza per ciò che riguarda il rapporto fra l'osservazione e l'ipotesi e la questione della loro precedenza (2). Ma solo Galileo riuscì a compiere la fusione definitiva dei varj processi nell'unità sistematica, euristica e probativa del metodo sperimentale, la cui importanza è veramente straordinaria, perchè dà la chiave d'ogni conoscenza scientifica della natura.

§ 10. Rapidissimi cenni infine aggiungerò su alcuni punti di secondaria importanza. Giusta è la critica che Galileo rivolge alla logica formale del suo tempo da lui ritenuta eccellente per regolare e correggere il corso del pensiero, ma incapace di servire a scopo inventivo.

Circa la tristissima sorte che egli ebbe per la persecuzione degli stolti monaci e teologi che lo accusarono di eresia, non ci interessa ora nè di aumentare nè di trattenere la nostra amarezza. Il tribunale della inquisizione di Roma che lo condannò è già stato a sua volta condannato dall'unanime concorso di tutti gli uomini liberali, compresi quei sinceri religiosi i quali ormai capiscono quanta ragione avesse Galileo di osservare che col fare appello alla volontà divina non si spiega nulla, appunto perchè così si spiega tutto con eguale facilità (3). Insomma Galileo significa l'esclusione d'ogni spiegazione teologica rispetto alla natura e la liberazione della scienza naturalistica dai vincoli d'ogni dogmatismo, sia biblico o giosuetico, sia metafisico o aristotelico, sia pseudo-scientifico o tolemaico, sia patristico, sia scolastico, sia clericale (domenicano e gesuitico). Ma ritorniamo al proposito scientifico che ci interessa.

Galileo Galilei apre alla soluzione del problema causale una

(1) Höffding (*op. cit.* I, p. 162).

(2) Ma l'Höffding mostra poi di non aver egli stesso un sano e completo concetto del metodo sperimentale, quando dichiara poco dopo che « Kepler incominciò piuttosto dal lato aprioristico, deduttivo, Galilei da quello sperimentale, induttivo » (*op. cit.*, I, 163). Qui incorre anche egli nella famosa confusione dello sperimentale coll'induttivo e continuamente nella critica del metodo di Galileo seguita a chiamar induzione ciò che tale non è (*op. cit.* I, 166).

(3) Höffding, (*op. cit.*), I, 167.

Digitized by Google

via nuova e stupenda. Non è l'origine dell'idea di causa che lo preoccupi, nè il principio di causalità, nè la sua origine, nè le sue conseguenze e nè pure la natura della causalità. Unico suo scopo è la determinazione scientifica dei rapporti causali, cioè delle leggi della natura. Conclusione concisa e positiva, propria di chi rappresenta il trionfo definitivo della scienza moderna.

Digitized by Google

CAPO VIII.

Il razionalismo e l'empirismo.

§ 1. Lasciando da parte la strada di Galileo Galilei, per nostra fortuna ormai aperta per sempre alle scienze, noi dobbiamo ora considerare brevemente i due indirizzi del razionalismo e dell'empirismo che occupano nella storia del problema causale un posto affatto particolare: perchè il loro punto di vista, parzialmente difettoso, è opposto. Entrambi non tengono conto che d'un solo fattore del concetto di causa; il razionalismo non assume che la necessità razionale e ripudia la successione empirica, l'empirismo invece non assume che la successione empirica e ripudia la necessità razionale. Un'altra cosa evidente è che questi indirizzi nettamente filosofici, a differenza di quella ricerca naturalistica che si venne liberamente svolgendo per opera di Galileo nell'età moderna, non si occupano in modo proprio e diretto del concetto scientifico della causa, nè quindi della determinazione esatta dei rapporti causali, per mezzo dell'esperimento, ma si versano preferibilmente sul principio di causalità ripigliando l'antica tradizione della logica metafisica e della teologia. Ecco perchè la loro soluzione non risolve mai tutto il problema. Potessero anche appagare la metafisica, voglio dire una certa metafisica, lascierebbero sempre scoperta la fisica sia celeste che naturale. Potessero anche, per assurda ipotesi, risolvere il problema della dipendenza razionale espressa dal « dunque », lascierebbero sempre insoluto il problema della causalità reale espressa dal « perchè ». Senza notare che lascierebbero del pari insoluti alcuni

Digitized by Google

altri massimi problemi della coscienza psicologica e morale che, come vedremo, pure reclamano la loro soluzione.

§ 2. Il primo che nell'età moderna abbia svolto e ordinato in un sistema i principj del razionalismo è Descartes. Lo seguirono in questa via Spinoza, Malebranche, Leibniz e Wolf. Non starò qui a ripetere, a proposito della concezione razionalistica, i sistemi, le controversie e le objezioni troppo note nella storia della filosofia. Vediamo subito le posizioni assunte rispetto al problema delle cause.

Dal punto di vista metafisico Descartes, posta in Dio la causa prima infinita, esclusivamente a Dio attribuisce ogni attività efficiente a segno che nessuna creatura potrebbe sussistere se non ricevesse continuamente la sua ragione d'essere da Dio. Questa creazione continuata, importando la dipendenza assoluta delle creature rispetto a Dio, toglie ad ogni sostanza creata l'essenziale causalità nonchè la forza, per attribuirle esclusivamente alla causa prima (1). Ciò vuol dire che, con Descartes, ritorna il vizioso concetto della causa infinita considerata da un lato solo, e analogamente dell'effetto considerato come solo effetto, senza essere ancora in grado di superare il concetto antico della *causa sui*, come fece Spinoza. Ma Descartes si salva dal semplicismo aprioristico infruttuoso ricorrendo alla distinzione della causa prima e delle cause seconde. La causa prima è il Creatore che produce originariamente tutti i moti dell'universo, *ut efficiens et totalis causa*, le cause seconde sono gli enti che, dotati d'una certa forza ed atti con la loro azione ad imprimere una direzione particolare al moto, distribuiscono variamente il moto generale diffuso dalla causa prima nella natura, sì che qualche parte della materia acquista un moto che prima non aveva. Siccome il moto generale dell'universo non può essere nè aumentato nè diminuito e tutti i mutamenti della costituzione del cielo e della terra accadono negli stessi rapporti con le leggi primitive universali e assolute della creazione, così la scienza esatta della natura è possibile e il suo fondamento è

(1) DESCARTES, *Oeuvres philos.* (par L. Aimé-Martin), Paris, 1842. Cfr. *Disc. de la méth., Méd., Ob., Les princ. de la phil.*

Digitized by Google

stabilito nella matematica, conforme all'indirizzo moderno del sapere iniziato da Copernico e da Galileo. La conseguenza viene da sè e ci permette di apprezzare la posizione aitiologica di Descartes dal punto di vista scientifico.

Se tutto l'universo, eccettuato lo spirito umano, non è che materia sottoposta alle leggi universali del moto in cui brillano l'unità, la semplicità e l'armonia delle leggi matematiche, ogni problema di fisica si risolve in un problema di meccanica o di geometria. È l'esistenza stessa di Dio che ci permette la possibilità delle conoscenze chiare e distinte intorno alle cose e ce ne garantisce il valore... « l'univers est une machine ou il n'y a rien du tout à considérer que les figures et les mouvements de ses parties... » (1).

Tutte le creazioni che noi vediamo continuarsi sotto i nostri occhi, escono necessariamente dalla causa prima. La loro evoluzione meccanica è perfettamente deducibile dalla perfezione divina senza alcun intervento della finalità. Questa idea, spoglia dall'involucro teologico, è in pieno accordo colla teoria della scienza moderna. Quindi fa onore al grande genio di Descartes e mostra come anche in questa materia a lui si debba la gloria d'aver promossa l'inaugurazione dell'êra nuova della scienza. Tuttavia a Descartes si devono far risalire due difetti. Il primo è d'aver favorito la nascita del concetto filosofico delle cause occasionali il quale, se apparentemente sembra proseguire — a detta di qualche entusiastico ammiratore di Malebranche — la liberazione del vero concetto di causalità da tutte le forme accidentali, virtù o entità immaginarie del Medio Evo (buone a dare una spiegazione tautologica dei fenomeni), in realtà viene a demolire i criterj delle scienze positive ed è pretesto di funestissime conseguenze. Il secondo difetto è d'aver creduto che i rapporti causali, cioè le leggi della natura, siano deducibili col puro impiego della logica e della geometria, cioè con mera

(1) DESCARTES, *op. cit.*, pag. 77-78, 80-82, 100-103, 122-124, 139, 148-152, 169-172, 176, 289-305, 305-322, 322-365. L'HÖFFDING osserva che il NATORP (*Descartes' Erkenntnistheorie*, pp. 55-76 e ss.) non ha rilevato con sufficiente energia che D. già si serve del principio causale per provare la realtà del concetto di Dio. (*Stor. della fil. mod.*, I, 495, n. 45).

Digitized by Google

deduzione logica di concetti fondata sul principio di identità. Suo torto è di non sapere che la verità causale è insieme verità di fatto e di ragione e che nelle leggi causali la necessità logica s'intreccia colla successione fisica.

§ 3. Malebranche, semplificando il cartesianismo, rifiuta quadratamente ad ogni creatura « la dignité de la causalité », sostituendo, in ogni caso, all'azione delle creature, l'azione di Dio, unica causa agente dell'universo. « Aucun phénomène n'a sa cause ni en lui-même ni dans un autre phénomène... Ce n'est pas la première boule qui met la seconde en mouvement par le choc, mais Dieu, à l'occasion de certains mouvements, dont il est encore le seul véritable principe » (1).

Fatta la debita tara del teologismo e delle madornali illusioni e dei cavilli a sostegno della teoria, questo concetto delle cause occasionali, benchè sia in fondo la negazione della causalità, ha una controparte che a qualcuno potè parere importante, in quanto si può in esso trovare l'intento di segnalare il puro carattere delle connessioni costanti tra i fenomeni che importa alla scienza di determinare. Ma non è questo per sè solo un criterio sufficiente a stabilire il merito intrinseco della dottrina malebranchiana rispetto alla scienza, tanto essa è piena di pregiudizj metafisici e di intenti mistici alieni da ogni esatta ricerca.

Possiamo essere indulgenti verso tante esorbitanze, perchè nella « Recherche de la vérité » il concetto di causa viene riconosciuto come rapporto di necessità ben diverso dal semplice rapporto di successione. (Lib. II, c. 3) « Cause véritable est une cause entre la quelle et son effet l'esprit apperçoit une liaison nécessaire »... « l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précéde un effet en soit la véritable cause » (2).

(1) « *Oeuvres de Maleb.* nouvelle éd. etc. par J. Simon, Paris » 1871 - Cfr. anche la nota di M. Novaro - Ac. Lincei 1893.

(2) Il Gentile considera questo concetto di Geulinx e Malebranche come « un compromesso tra la metafisica e l'empirismo » « per tagliare il nodo gordiano della causalità psicofisica sul terreno cartesiano delle due sostanze, anima e corpo » onde si negò che il moto fisico fosse causa efficiente dell'idea e questa di quella; e il loro parallelismo fu spiegato come accordo fra l'anima e il corpo disposto da Dio: analogo a quello che si può vedere fra due orologj etc. (Cfr. *Teoria dello spir.*, pag. 155).

Digitized by Google

Ma dov'è il riconoscimento della causa come sintesi dei due rapporti di necessità e di successione?

Falsissimo fra tutti è il concetto che gli esseri creati siano assolutamente passivi per fare che ogni attività risalga alla causa prima o assoluta del moto universale; mentre l'esistenza delle forze fisiche, chimiche e biologiche è uno dei fatti meglio accertati che ne attesti l'esperienza. Sofistica l'idea che non vi sia nesso necessario tra le cause naturali e i loro effetti, solo perchè non si ammette tra i fenomeni la necessità metafisica assoluta della causa prima (1).

Concludendo, nelle questioni scientifiche di ragione e di fatto l'aitiologia di Malebranche è del tutto deficiente; nelle questioni metafisiche la sua dottrina aitiologica vaga in un teologismo così sfrenato che esorbita il campo della filosofia. Questa è la dovuta giustizia che sulla questione delle cause bisogna rendere a Malebranche.

§ 4. — Spinoza invece imprime alla dottrina metafisica della causa uno slancio razionalistico straordinario. Spinoza è il più originale e fecondo instauratore metafisico della *causa sui* (2); ma anche nella dottrina logica e metodologica della causa stampò orme profonde e incancellabili. Descartes concepisce la causa

(1) La distinzione malebranchiana tra la connessione costante dei fenomeni e la connessione necessaria assoluta non è che l'eredità indiretta della distinzione cartesiana tra la connessione esteriore e la connessione intima, dichiarata inconcepibile (Cfr. HÖFFDING, *op. cit.*, I, 234). Stupisce che l'Höffding mentre ricorda Louis de la Forge, Géraud de Cordemoy, Sylvain Régis e Geulinx tra i cartesiani precursori dell'*occasionalismo*, dimentichi il Clauberg. Circa la negazione prehumiana della necessità nella connessione dei fenomeni, cfr. NOVARO, *Die Philos. des N. Malebranche*, Berlin, 1893.

(2) Il concetto spinoziano della *causa sui* è qui inteso, come già nella mia opera precedente « Il Pensiero puro », in modo dinamico, cioè come principio che stabilisce l'attività autocausativa della sostanza immanente a tutte le realtà. Il carattere dinamico della sostanza spinoziana fu nettamente riconosciuto in Italia dallo SPAVENTA. Fuori d'Italia, a sostegno dell'interpretazione dinamica, cfr.: FRIEDRICHS, *Der Substanzbegriff Spinozas*, Leipzig, 1896; ZULAWSKY, *Das Problem der Causalität bei Sp.*, Bern., 1899; BRUNSCHVIGG, (*Grande Encycl*); MARTINEAU, *A study of Spinoza*, London, 1882; MANN, *Causalitäts und zweckbegriff bei Spin.*, 1901.

Digitized by Google

metafisica da un solo lato, e così l'effetto come solo effetto. La relazione metafisica concreta tra causa ed effetto gli sfugge ed egli, rispetto all'aitiologia metafisica, versa nell'astrattismo. Spinoza si eleva al sommo concetto metafisico dell'efficienza reciproca, cioè della causa che si effettua e dell'effetto che si causa; respinge ogni idolo esteriore. Di qui l'infinita autogenitura del tutto. Spinoza ammette che Dio esiste e agisce necessariamente e cioè che esiste e che agisce per la sola assoluta necessità della sua natura. Spinoza ammette che Dio è la causa libera di tutte le cose, perchè l'infinita necessità si identifica con l'infinita libertà; fulgurazione bruniana. Spinoza nega le cause finali, perchè contrarie all'unità assoluta e alla necessità assoluta di Dio. La ragione delle cause finali secondo lui è sempre antropomorfica. Il Dio antropomorfico è l'asilo dell'ignoranza; necessità non compatisce finalità, come la stessa posizione della serie infinita esclude la finalità. Infinità è per un certo verso infinalità.

Per comprendere bene la dottrina spinoziana della causa, pigliamo le mosse dal *De em. int.* che è la chiave di volta di tutto il suo sistema. In quest'opera Spinoza ammette l'intelligibilità di tutte le cose e ripone la bontà del metodo nella conoscenza dell'ordine della natura. Secondo lui l'importante è di arrivare ad un tale concetto dell'assoluto che sia possibile ricavarne deduttivamente tutte le verità. Perciò fonda il suo sistema sul concetto d'un ente supremo causa di sè e causa di tutte le cose in una serie di cause stabili ed eterne cioè di essenze, disposte in gerarchia intemporale che fa molto pensare al sistema platonico delle idee.

Passando all'*Ethica*, la nozione della causalità diventa estremamente complessa. Nelle otto definizioni e nei sette assiomi della prima parte sono racchiusi i germi di tutto il sistema. Dopo la nozione fondamentale della *causa sui*, il tratto più caratteristico dell'opera su questo punto è quello della doppia causalità: la causalità in sè e la causalità fuor di sè, la causalità immanente, cioè restante nell'agente, infinita, adeguata, totale ed eterna cioè la causalità di Dio e la causalità transiente che esce dall'agente per esercitarsi su altra cosa, finita, inadeguata, parziale ed esercitantesi nella durata cioè la causalità dei feno-

Digitized by Google

meni (1). Si noti che entrambe queste causalità sono in Dio, ma la prima avviluppa la seconda, cioè si può dire che la immanente è in Dio immediatamente, la transiente solo mediatamente (2). L'immanenza della causalità divina è *causa sui,* mentre Dio è del pari *causa essendi* e causa efficiente. « Hic sequitur Deum... esse causam efficientem... » (*Eth.* I, 16, cor. 1; Cfr. I, 23; I, 24, Schol. et saepe).

La transitività della causalità fenomenica è un elemento della causalità immanente e vien riferita alle cose particolari. La causalità infinita ha necessità essenziale, è causalità in essenza, *per se.* La causalità finita ha necessità causale, costrittiva, dipendente, *per accidens.* Quella è fuori tempo e fuori spazio, questa è nel tempo e nello spazio. Di qui appare che Spinoza ammette non solo due causalità ma anche due necessità, una dell'essenza universale divina, l'altra della esistenza particolare fenomenica. La prima è infinita, immanente ed eterna, l'altra è finita transiente e sottoposta alle condizioni limitative o negative dello spazio e del tempo. « Duobus modis res dicitur necessaria et impossibilis, vel respectu suae essentiae vel respectu causae » (*Cogit. metaph.,* I, cap. III. p. 198). Di qui anche appare che Spinoza distingue la necessità essenziale (*causa per se*) dalla necessità causale (*causa per accidens*). Le due causalità restano distinte e pur unite come due espressioni d'una stessa vita. (3) La caratteristica vera e propria della causalità essenziale ed efficiente tuttavia non è la forza ma la potenza (4). E siccome le essenze non si sviluppano nel tempo, così l'unione delle cause e degli effetti per le essenze equivale all'identità. Per le cose mutabili invece la cosa varia. Causa ed effetto appajono qui come due

(1) Già il BUSSE ha rilevato che nel secondo dei Dialoghi annessi al *Trattato breve* appare per la prima volta l'opposizione di due modi differenti di causalità; cfr. *Ueber die Bedeutung des Begriffe « essentia » und « existentia » bei Spinoza. Vierteljahrschrift für wiss. Philos.,* X, 1886, p. 287.

Nei *Cogitata metaphysica* il concetto di Dio come causa unica di tutte le cose è chiarissimo e frequente: « Vis decreti divini, unica omnium rerum causa ». *C. M.,* I, III.

(2) *Eth.,* I, XVIII, « Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens ».

(3) RIVAUD, *Les notions d'ess.* etc., pag. 193.

(4) HUAN, *Le Dieu de Spinosa,* pag. 91-94.

Digitized by Google

avvenimenti successivi eterogenei uno all'altro per essenza e per esistenza. La completa esteriorità della causa e dell'effetto, in questo caso, fa che tra la causa e l'effetto non v'ha nulla di comune. « Nam causatum differt a sua causa praecise in eo quod a causa habet » (I, 17, schol.). Questa concezione della causalità fenomenica costituisce il principio del determinismo universale vigente nel mondo dei fenomeni, e Spinoza cartesianamente ammette la piena conoscibilità di queste leggi del determinismo universale a cui le cose sono necessariamente soggette nella durata. Le cose particolari sono disposte in serie causali necessarie infinite ed inesauribili. « Infinitus causarum nexus » (I, 28, schol.; V. 6, dem). Ciascuna è determinata dall'esterno e costretta a conservare la sua natura, in dipendenza dell'ordine generale delle essenze. In pari tempo, ed è questo un prezioso rilievo dovuto a Busse e Camerer, ogni cosa è doppiamente determinata in essenza ed in esistenza e sottomessa a una deppia causalità. Ogni cosa è singolare, attiva e passiva, causa d'operazione ed effetto (1). « Quodcunque singulare sive quaevis res quae finita est determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam : et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum ». (1, 28). Due cose infine sono degne di nota pel proposito nostro, la prima circa la libertà e la necessità, la seconda circa la causa e la ragione. Cominciamo da quest'ultima.

§ 5. Siccome Spinoza identifica la causa e la ragione « cuiuscunque rei assignari debet causa seu ratio, tam cur existit, quam cur

(1) Contrariamente all'interpretazione dinamica dello Spinozismo sostenuta qui e nella mia opera antecedente sopra « Il Pensiero puro », il KÖNIG, ammettendo in Spinoza la sola attività della sostanza assoluta, donde viene evocata la scena passiva degli stati interni di quella, attribuisce un dinamismo trascendentale alla sostanza assoluta causa sui, e uno staticismo arido agli esseri singoli. Ma si veda più innanzi la nota circa l'objezione del SAITTA, pag. 152, n., e per maggiore riscontro, *Il pensiero puro*, parte 2ª, capo 1°, §§ 17-18, pagine 149-177.

Digitized by Google

non existit. Ex gr. si triangulus etc.. Haec vero ratio seu causa vel in natura rei contineri debet, vel extra ipsam» (I, 11, dem. aliter), è stato detto che a rigore la causa per Spinoza resta definita dall'esclusivo punto di vista della ragione, con oblio del fatto temporale. Ma la cosa non è così piana. Lasciamo stare qui la questione insignificante della terminologia, se Spinoza cioè avesse o non avesse ragione di definire la causa come pura *ratio,* o pura *essentia* o altrimenti (1). Procuriamo solo di non fraintenderne la dottrina.

È utile ricordare che Spinoza distingue due causalità: l'una riferita all'ordine eterno delle essenze, l'altra all'ordine delle esistenze effimere; ma entrambe necessarie. Quindi l'identifica-

(1) Errerebbe grossolanamente chi attribuisse a ciò che Spinoza dice « ratio seu causa » un significato esclusivamente cogitativo e intellettuale, giacchè questa ratio o causa è qui intesa in senso larghissimo quale « *ordo ac connexio* » così delle *idee* come delle *cose* e insomma tanto Idea totius universi cioè Intellectus infinitus, « Sub attributo Cogitationis », quanto Facies totius universi « sub attributo Extensionis ». Non è d'uopo una critica troppo sottile per mostrare che questa *ratio* è propriamente la logica come carattere tipico delle determinazioni dell'essenza e dunque logica metafisica. Bastino qui le considerazioni seguenti. I legami d'ordine logico, donde la serie delle leggi, sono da Spinoza presentati in essenziale rapporto colla serie delle cose eterne fisse e immutabili, cioè coll'ordine delle essenze sottratto ad ogni condizione di durata e di tempo (*De em. int.*, t., I, p. 30). E v'ha un gran numero di citazioni che trovano la loro spiegazione solo con quest'idea della identità della *ratio seu causa* colla logica e colla serie delle cose eterne, colle leggi, colle essenze, colla necessità. *Eth.*, ax., 4 : « Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit ». *De em. int.*, I, p. 31 : « A fixis atque aeternis rebus et simul a legibus in iis rebus tamquam in suis vestris codicibus inscriptis ». (Il libro della natura di Galileo!) Cfr. insup. *Cogit. metaph.* I, c. III, nº 3; *Eth.*, III, 7; *T. Th. P.*, c. IV, de lege divina t. II, p. I, « lex quae a necessitate naturae dependet, illa est quae ex ipsa rei natura sive definitione necessario sequitur... ». *Eth.*, III, praef., pag 119: « Naturae leges et regulae secundum quas omnia fiunt, et ex unis formis in alias mutantur.... sunt ubique et semper eadem atque adeo una eademque etiam debet esse rationem rerum qualiumcunque naturam intelligendi ». Cfr. insup. *Eth.*, I, 17, dem., IV, 23. Certo il termine « logica » ricorre raramente nell'*Ethica;* ma dacchè è provato che logica e *causa seu ratio* in senso largo per S. sono tutt'uno, la teoria metafisica della causa spinoziana viene a confondersi con la teoria logico-metafisica. Quindi si capisce come il problema della logica sia uno dei più difficili sollevati dall'interpretazione dello Spinozismo, il cui carattere panlogistico sia pel metodo sia pel sistema è quanto mai evidente.

Cfr. il prezioso apprezzamento del sistema di S. di C. GUASTELLA. *Saggi sulla teoria della conosc.* II. *Filosofia della metafisica.* Tom. II, e segnat. § 25, pagina 370 e seg.

Digitized by Google

zione di *causa* e *ratio* ha per lui due sensi ben diversi anzi irreducibili. Nell'ordine delle essenze non entra il rapporto temporale; nell'ordine delle esistenze causa ed effetto appaiono come due avvenimenti successivi. Dunque l'oblio del rapporto cronologico, che gli si può rimproverare, non affetta che la definizione della causa metafisica nell'ordine eterno delle essenze lasciando impregiudicata la definizione della causa nell'ordine temporale delle esistenze. Ciò si trascura molto stranamente dalla critica. Il König stesso, che prima insiste sulla riduzione spinoziana delle relazioni causali a relazioni logiche, non finisce forse per riconoscere che la dottrina di Spinoza utilizza anche il concetto della causalità transitiva (1) oltre al principio della causalità immanente? « Ambedue le forme vengono...da lui (Spinoza) accolte come esistenti » (2). A buon diritto il König lamenta che Spinoza tralascia di stabilire il rapporto fra la causalità immanente e la transitiva nel finito (3), mentre « è dubbio se ambedue le forme di causalità possano esistere una accanto all'altra » (4). Se pertanto egli riconosce, com'è innegabile, che per Spinoza le forme di causalità sono due: l'immanente o *per se*, fuori tempo perchè di natura essenzialmente logica, e la transitiva o *per accidens*, per le cose esteriori tuffate nel tempo, come mai può affermare senza alcuna limitazione che, secondo Spinoza, *ogni* relazione causale è equivalente ad una conseguenza logica? (5).

Qui abbiamo uno dei tanti esempj di confusione critica dovuta allo scambio del senso composto col senso diviso. Invero il König finisce per credere che l'interpretazione della causalità spinoziana in cui si riduce la logica alla metafisica si possa estendere alla interpretazione di ogni causalità; il che è affatto inammissibile. Se non si vede la distinzione fra il senso metafisico e il fenomeno, il sistema spinoziano pare un assurdo. Al contrario, tenendone conto, s'intende facilmente come la via positiva della scienza non venga sbarrata dal pregiudizio meta-

(1) KÖNIG, *op. cit.*, I, pag. 86.
(2) Id. id. pag. 87.
(3) Id. id. » 89.
(4) Id. id. » 89.
(5) Id. id. » 82.

Digitized by Google

fisico. Sotto questo rispetto il concetto spinoziano della causalità del mondo dei fenomeni non è lontano dal vero. Ma dal fatto che Spinoza ammette una doppia causalità metafisica e fisica, non si può conchiudere, come fa il König, che per lui la dipendenza causale dei modi finiti (dunque la causalità accidentale) non sia altro che una relazione di nesso logico necessario (cioè di causalità essenziale). Appurato questo punto, tuttavia non si toglie il difetto della concezione della causalità metafisica di Spinoza, il quale crede di potere col mero sussidio della *ragione* (geometrica) rifare deduttivamente a priori tutta la natura e quindi si segrega in un enorme pregiudizio metafisico. Come Cartesio egli ha la fissazione che tutte le leggi fisiche siano deducibili dalle leggi logiche fondandosi sul puro principio di identità, senza riconoscere alcun valore fondamentale ai dati del senso. Cosa stranissima, perchè a guardare bene la cosa anche dal punto di vista della sua stessa dottrina, era un tagliare brutalmente in due mondi l'unità del sistema universale ponendo da un lato, *substantia sive Deus* (in cui *essentia = existentia*) gli «*Attributa infinita*», respectu hominis: *Extensio et cogitatio*) e i «*Modi infiniti primi generis*» (*Motus et quies, intellectus absolute infinitus sive Idea Dei*) e i «*modi infiniti secundi generis*» (*Facies totius Universi* e *Intellectus infinitus sive idea totius universi*); gettando dall'altro le «*Res singulares*» (*corpora, mentes sive ideae corporum, ideae motorum incognitorum*) dalle semplicissime alle composte di qualunque grado (*natura humana, naturae incognitae*); al primo mondo attribuendo la vera ed essenziale causalità, negandola al secondo (1). E rispetto alla nostra questione non era forse un fare del mondo delle *Res singulares* un effetto senza vera causa, e dell'altro mondo superiore una causa senza vero effetto, secondo il senso che *noi* diamo a questa parola? D'altronde anche per Spinoza non è forse vero che questi due mondi si avviluppano in certo modo? Il modo, da un lato è senza dubbio questo, che l'attività creatrice della sostanza causa sui abbraccia da tutta l'eternità la *natura naturans* (infinità degli attributi divini) e la *natura naturata* (infinità dei modi di pri-

(1) Accetto lo schema dell'HUAN, *op. cit.*, 86-8.

Digitized by Google

mo e di secondo genere, e di più tutta la varietà delle «*res singulares*») e che senza i modi di primo e secondo genere essa stessa non potrebbe esistere, poichè « Dei potentia est ipsa ipsius essentia » (I, 34) e che i modi di qualunque genere, specie e grado non possono esistere nè esser concepiti senza Dio (1).

Ma dall'altro in che senso può esser vera la reciproca? Cioè, se nessun modo per quanto infimo può esistere senza Dio, dobbiamo forse concedere che Dio non potrebbe esistere senza l'infimo dei suoi modi? L'Huan nega questa reciproca (2) e acutamente distingue nei modi l'essenza dipendente dall'essenza eterna e infinita di Dio e l'esistenza propria come affezione determinata degli attributi divini. Traverso l'incessante trasformazione fenomenica della durata l'esistenza peritura diversa e contingente cambia; l'essenza eterna identica e necessaria resta. Così l'essenza divina esiste in tutto, in Dio e nei fenomeni.

Fra le ipotesi escogitate al riguardo questa dell'Huan mi sembra la migliore ed è ben probabile che racchiuda il vero pensiero di Spinoza. Ma non può negarsi che qui Spinoza si sbriga troppo facilmente del tempo, non solo perchè lo caccia fuori

(1) Si è sostenuto dal SAITTA che « per Spinoza la *natura naturans* o l'*infinita potentia agendi cogitandi*, è sì *actuosa essentia*, ma l'attualità è trascendente l'esistente, che è qualcosa d'aggiunto, d'estrinseco ». (SAITTA, *Il pensiero di V. Gioberti*, Messina, Principato, 1917, pag. 234). E in seguito che « tanto in Aristotele, quanto in Spinoza e in Leibniz si mostra viva l'esigenza di vedere nell'esistenza un principio esterno avulso dal principio interno, l'effetto superato dalla causa. Così è naturale che l'esistente (o gli esistenti) ci si presenti come slegato, sparso, senza connessione alcuna. E di qui deriva la concezione delle cause come forze operanti dall'esterno, i cui prodotti sono semplici effetti, accidenti. Che è esclusione della vera necessità. » (*op. cit.*, pag. 234). Ma questa interpretazione — non ostante la verità d'una distinzione tra i due mondi della causa sui e delle res singulares — è in fondo inammissibile, perchè Spinoza colla doppia causalità implicante la doppia necessità unisce necessariamente i due mondi come due espressioni d'una stessa vita. Nulla è slegato, sparso, senza connessione alcuna secondo l'occhio di Spinoza, e nulla riceve assolutamente la sua ragione e cagion d'essere dall'esterno. Non è di Spinoza la concezione d'un effetto separabile nonchè separato dalla causa, d'un prodotto passivo avulso da una forza operante dal suo esterno. Basta ricordare che ogni cosa singolare per Spinoza è invece attiva e passiva, essendo doppiamente determinata in essenza ed in esistenza, e sottomessa alla doppia causalità.

(2) HUAN, *op. cit.*, 259.

Digitized by Google

di Dio, ma perchè in genere lo esclude dalla eternità (1). Infatti se in un certo senso è vero che nell'eterno non c'è nè *prima*, nè *poi* separatamente considerati, ma solo l'*ora* in atto infinito, come mai Spinoza non considera il caso del tempo come pienezza di prima — ora —poi? Non dico, senz'altro che questa pienezza di tutti i momenti sia l'eternità, dico che doveva tenerne conto metafisicamente, come d'un concetto non riducibile nè al semplice prima nè al semplice poi.

Indarno qualcuno si affannerebbe a trovare il modo di salvare Spinoza appigliandosi al partito di stabilire che questa pienezza temporale è nient'altro che la durata, di cui Spinoza tiene sempre conto distinguendola benissimo dal tempo (2). Questo è pacifico. Ma in qual punto dell'opera spinoziana il concetto stesso della durata viene esplicato chiaramente? Risulta che doppio è il senso della durata per Spinoza: c'è una durata finita determinata e divisa dell'esistenza e una durata infinita. In quella si distingue il passato, il presente e l'avvenire e questi tre momenti, come notò acutamente il Rivaud, sono indipendenti l'uno dall'altro (3). In questa la durata si confonde con l'eternità o almeno è unita strettamente con essa (4). Ora Spinoza del pari non ha mai spiegato il rapporto tra la durata e il tempo come insieme di passato-presente-futuro. Ne risulta che essendo la durata sì e no distinta dall'eternità, e la totalità del tempo non mai distinta dalla durata, nemmeno il concetto spinoziano del tempo resta chiaramente spiegato (5).

(1) « Cum in aeternitate non detur *quando*, nec *ante*, nec *post*, neque ulla affectio temporis ». (*Cogit. Metaph.*, I, c. III, p. 200). « Talis enim existentia ut aeterna veritas sicut rei essentia concipitur, proptereaque per tempus aut durationem explicari non potest ». (*Eth.*, I, def. 8. Explic. et insup. V, 22, 23, 29, 30 dem.). « Duratio est indefinita existendi continuatio ». (*Eth.*, II, def. 5).

(2) Cfr. nota preced.

(3) RIVAUD, *op. cit.*, 122-123.

(4) RIVAUD, *op. cit.*, 122.

(5) Rispetto alla disputa sull'identità dell'ordine e della connessione delle idee e delle cose, la critica del König è più felice. A noi importa principalmente di ricordare che Spinoza nella causalità del finito sia per l'ordine delle rappresentazioni che per quello delle cose reali non esclude assolutamente l'elemento temporale.

« Die Vorstellungen sind also eigenthümliche Realitäten, die den ausgedehnten Realen an die Seite zustellen sind ». (KÖNIG, *op. cit.*, I, 84). Questo principio lo avvicina allo spirito dell'aitiologia moderna.

Digitized by Google

§ 6. Passiamo ora brevemente alla seconda considerazione circa la libertà e la necessità. Poichè Spinoza ritiene libero quell'ente che esiste ed opera per la sola necessità della sua natura, segue che Dio è la sola causa libera. «Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit et ex sola suae naturae necessitate agit. Adeoque solus est causa libera» (I, 17, cor.). Le cose finite e particolari per contro, in quanto son determinate ad operare, son così determinate necessariamente da Dio, e quelle che non sono determinate da Dio non possono per sè stesse determinarsi ad operare (I, 26). Nella natura delle cose adunque «nullum datur contingens; sed omnia necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum» (I, 29). A udire alcuni antispinoziani, questo concetto della necessità importante il più rigoroso determinismo, essendo incompatibile con l'esigenza morale che non può far a meno della libertà, è veramente mostruoso, perchè vano nel suo principio teorico, e deleterio nelle sue conseguenze morali. V'ha qui una grande dose di iperbole. A sceverare il demerito reale che compete a Spinoza anzitutto conviene tener ferma la distinzione tra libertà di indifferenza (arbitrium indifferentiae) e libertà morale. Non possiamo certo lagnarci che la prima sia soppressa da Spinoza, perchè essa è in ogni caso un concetto assurdo, rendendo indifferente il volere rispetto al motivo e impossibile la determinazione del volere per una ragione qualunque. All'opposto circa la libertà morale c'è molto da dire. Come possiamo asserire intanto che Spinoza sopprima la libertà morale se tutta l'*Ethica* per lui non è che l'apologia della libertà umana?

Per Spinoza, dico, non per gli antispinoziani i quali sono pronti a sostenere che la libertà di Spinoza, per la bella ragione che è una potenza necessaria come tutte le altre, è libertà di nome, ma necessità di fatto. E pure Spinoza dice, senza reticenze: «Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat; et eius sapientia non mortis sed vitae meditatio est» (IV, 67). «L'uomo libero è quello che vive pel solo dettame della ragione» (qui ex solo Rationis dictamine vivit). E tutta la V parte non esalta la libertà umana con sublime grandezza? Semplice questione di parole? Vuota fraseologia coprente il più ari-

Digitized by Google

do automatismo? Non pare. Infatti, siccome l'uomo per Spinoza è essenza ed esistenza, quella procedente da Dio questa dagli attributi, indubbiamente l'uomo, secondo Spinoza, per l'essenza è libero e della libertà medesima che è in Dio, per l'esistenza è determinato. Quindi, se Spinoza dice che Dio è la sola causa libera non vuol già negare la libertà all'uomo, sibbene vuol far intendere che ciò che è libero nell'uomo, non è tanto l'uomo come uomo, ma lo stesso Dio che è in lui. In questo modo anche la libertà divina è riferibile purissimamente allo stesso uomo e non trovasi spenta dalla necessità per la stessa ragione che la necessità e la libertà non si spengono in Dio. E questo non è pure il fondamento dell'amore intellettuale eterno, che costituisce la massima virtù della mente, cioè dello stesso amore con cui Dio ama sè medesimo, e in cui consiste la beatitudine o la libertà? Vediamo dunque che l'animo di Spinoza non è così nero, come troppo facilmente si grida. Può darsi che non tutti siano capaci di giungere, non dico a quel reale stato di virtù che è del vero sapiente non soggetto a turbamenti e conscio, per una eterna necessità, di Dio, delle cose tutte e di sè medesimo, ma anche al solo concetto di sì vera pace. E anche non nego l'aspetto paradossale della dottrina spinoziana. Ma bisogna convenire che l'intento di Spinoza fu nobile e puro, e che se anche egli fu un illuso, quell'illusione che lo spinse a proclamare che la morte per la libertà non è un supplizio ma una gloria (1), è una delle più magnanime lezioni di moralità che valga la pena di imitare!

§ 7. — Concludendo, il concetto della causa metafisica, secondo Spinoza, è un fossile oltrepassato dalla filosofia. Ma il suo concetto della causa per accidens non è contrario all'esigenza scientifica e il suo concetto della libertà è un germe fecondo che l'uomo moderno ha il dovere nonchè il diritto di coltivare.

§ 8. — Si sa che la posizione di Leibniz rispetto al senso dei termini di principio, ragione, causa, conseguenza ed effetto non

(1) Qui enim se honestos norunt mortem ut scelesti non timent, nec supplicium deprecantur..... sed contra honestum, non supplicium, putant, pro bona causa mori et pro libertate gloriosum. (*Tract. theol. polit.*, cap. XX, pag. 171).

Digitized by Google

differisce sostanzialmente da quella dei cartesiani. In generale egli, mantenendo ai rapporti di questi termini un aspetto logico, fin dalla metafisica identifica la *ratio* colla causa. Tuttavia, nel trapassare dalla metafisica e dalla teologia dove pone la necessità causale fuori del tempo, alla cosmologia e alla fisica dove colloca la contingenza causale, distingue dalla causa prima (o ultima ragione) universale la serie infinita delle cause, delle cose e dei fatti, secondo l'ordine del tempo.

Si capisce che il senso del termine causa fuori dell'infinita serie delle cause fisiche è ben diverso dal senso dello stesso termine dentro la serie. Questa distinzione è in certa guisa analoga a quella che intercede fra le verità di ragione o necessarie e le verità di fatto o contingenti su cui Leibniz insiste in modo capitale, come insiste sull'affermazione paradossale che tutte le verità sono egualmente analitiche. Se è innegabile, egli afferma, che l'analisi non si può dimostrare per le verità di fatto (tanto è vero che delle cose reali non abbiamo che concetti imperfetti e inadeguati cioè incompletamente analizzati) ciò dipende dall'infinito numero degli elementi o di condizioni (requisiti) incluso nel concetto d'ogni cosa concreta e individuale, che esigerebbe un'analisi infinita.

Solo un intelletto infinito potrebbe effettuare questa analisi infinita (1) e avere l'intuizione totale e simultanea degli elementi (2), cioè possederne il principio di ragione che si potrebbe anche dire *principium reddendae rationis* (3). Questo acuto rilievo già fatto dal Couturat ci permette di capire che il principio di ragione ben lungi dall'essere una conseguenza del principio d'identità o di contradizione, non è in fondo che un corollario della definizione stessa della verità, anzi il suo complemento e anche la reciproca logica. Però il Couturat avverte an-

(1) Cfr. COUTURAT, *La logique de Leibniz*. Paris, Alcan., 1901, pag. 211.

(2) Id. id,, pag. 213.

(3) « Itaque duo sunt prima principia omnium ratiocinationum : Principium nempe contradictionis, quod scilicet omnis propositio identica vera et contradictoria ejus falsa est; et principium reddendae rationis, quod scilicet omnis propositio vera, quae per se nata non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel, ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa ». *Specimen inventorum.....* (*Phil.*, VII, 309). Cfr. COUTURAT, *op. cit.*, 215, n. 1.

Digitized by Google

cora giustamente che, per Leibniz, il principio di contradizione è la legge dei possibili o delle essenze, residenti tutte nell'intelletto divino, mentre il principio di ragione è la legge delle esistenze quali risultano dalla scelta del creatore. Così le verità necessarie riposano solo sul principio di contradizione, le contingenti sono fondate sul principio di ragione o del migliore. Da ultimo, con grande finezza, illuminando il rapporto tra la contingenza logica e la contingenza causale e temporale, fa notare che per Leibniz come per i cartesiani la *causa* d'un fenomeno è propriamente il principio logico della verità della proposizione che l'afferma, di guisa che la relazione di causa ed effetto è identica in fondo alla relazione logica di principio e conseguenza. Quindi, spiegare un fatto vuol dire analizzare la proposizione corrispondente e cercarne la ragione in un'altra proposizione di cui essa sia la conseguenza logica. Ora, quando si tratta d'un avvenimento temporale quest'altra proposizione è l'affermazione d'un fatto anteriore. L'infinità delle condizioni o requisiti logici coincide con l'infinità delle cause fisiche, cioè a dire dei fenomeni antecedenti. Così la ricerca della causa d'un fenomeno si risolve nell'analisi logica d'una verità contingente; ed entrambe importano una regressione infinita di causa o di condizioni logiche di cui l'infinità stessa tiene luogo di spiegazione, perchè essa risulta da una legge eterna posta dal creatore (1). Da questi ultimi passi del Couturat, che hanno il merito di presentare la teoria leibniziana della causalità nel modo più rigoroso e insieme più atto a lasciarne scorgere la natura ed il valore, si vede che Leibniz congiunge sempre due punti di vista ben diversi: il punto di vista filosofico, (metafisico) e il punto di vista scientifico (fisico), e considera sempre il secondo in intima dipendenza dal primo, oltrepassando in questo, (senza respingerlo però) il meccanismo puro e semplice dei cartesiani (2). Perciò un'avvertenza importante è da farsi. Se nella maggior parte dei casi l'intervento della filosofia e sopratutto della metafisica ingombra la ricerca scientifica e sopratutto la fisica, non pare che si possa deplorarlo in que-

(1) COUTURAT, *op. cit.*, pag. 220-222.
(2) Cfr. *Oeuvres philosophiques de Leibniz* par P. Janet, I. XIV, e nota 1.

Digitized by Google

sto. Leibniz, difatti, riguardando dal punto di vista metafisico le leggi della realtà empiricamente data come derivanti dalla ragione divina autrice del mondo, si trovò felicemente costretto a riconoscere la verità d'un principio *sui generis* che da un lato si distingue dai principj esclusivamente logici essendo insieme logico e ontologico, dall'altro si distingue dai principj esclusivamente reali.

Tal'è quel principio supremo che è valido insieme per ogni verità di ragione e di fatto, essendo esso la massima ragione e cagione di tutto l'universo. Ed è notevole come Leibniz riconosciuta la natura bilaterale di tal principio arditamente identifichi la causa colla *ratio*, pur guardandosi cautamente dall'identificare il principio causale sia col principio logico, valido per le essenze, sia col principio cosmologico, valido per le esistenze (1). Nessun metafisico prima di lui era giunto a questa posizione centrale così prossima d'altronde all'esigenza scientifica; quindi l'aver saputo sceverare anche solo in metafisica la duplice ed una natura del principio di causa dall'enorme confusione di principj logici e fisici, quelli validi per le verità universali questi per i fatti particolari, in cui si dibattevano i suoi predecessori, sarà sempre un suo innegabile merito. Ma egli non si rinchiuse solo nella metafisica, perchè seppe anche discendere nel campo della scienza restituendo al concetto di

(1) Tra la tesi leibniziana dell'armonia prestabilita e la malebranchiana delle cause occasionali intimo è il nesso. Il GENTILE sostiene che Leibniz non ha fatto altro che estendere al suo pluralismo l'occasionalismo, facendo di cotesto legame antropologico fra le due sostanze fisica e psichica il tipo del rapporto universale di tutte le sostanze o monadi... nella loro comune dipendenza da Dio. (G., *Teoria gen.*, etc., pag. 156). Ma questa interpretazione sia dell'occasionalismo sia dell'armonia prestabilita non resiste, per le ragioni addotte nel testo.

Però l'analisi che il G. fa dell'occasionalismo è veramente preziosa ed acuta. Egli prova il fallimento definitivo di cotesto compromesso tra la metafisica e l'empirismo. E questo è il punto importante al quale è necessario aderire. È tuttavia da notare che, se si deve escludere la possibilità di fermarsi a cotesto compromesso come a punto intermedio tra l'unità della metafisica e la molteplicità dell'empirismo, non ogni concetto di rapporto causale che medii tra l'uno e l'altro di questi estremi si deve escludere come ibrido e contraddittorio. La teoria galilejana, fondata sul metodo sperimentale, è appunto quel medio logico che sodisfa alle due esigenze. Ma questa posizione intermedia sfugge del tutto all'A. fermo nel suo erroneo concetto dell'esperimento come operazione superficiale. Cfr. *op. cit.*, pag. 15.

Digitized by Google

causa quel doppio valore di ragione e di fatto che i razionalisti troppo intransigenti avevano sacrificato, così possiamo dire, che Leibniz si avvicina anche a Galileo, benchè per una via affatto opposta. A coloro pertanto che rimproverano alla sua concezione la soverchia preoccupazione metafisica si può rispondere che la metafisica, in questo caso, presentando l'universo come un immenso sistema di forze individuali semplici, agenti e reagenti, armonicamente connesse con attività propria sotto il governo di una forza primordiale d'attività assoluta, in altri termini, con leggi procedenti dalla volontà divina (scelta del migliore), ha permesso al filosofo di riconoscere che le verità di fatto non sono meno certe che le verità di ragione, quantunque queste siano necessarie e quelle contingenti; e per la ragione che tutti gli avvenimenti sono in pari tempo contingenti e determinati. « Nulla est in rebus singularibus necessitas, sed omnia sunt contingentia. Vicissim tamen nulla est in rebus indifferentia sed omnia sunt determinata » (Phil., VII, 109) (1).

§ 9. — Se non che anche riconoscendo il vantaggio recato alla concezione leibniziana della causa da una metafisica volta a presentare la natura come una logica vivente, non resta meno priva di fondamento la pretesa di poter giungere alla determinazione scientifica delle leggi causali della natura colla sola ragione. Che la logica sia indispensabile al metodo sperimentale è evidente. Difatti è la logica che rende possibile il funzionamento dei modelli ipotetici deduttivi senza cui il metodo sperimentale non sarebbe. Tuttavia chi non sa che l'esperimento

(1) A proposito della matematica divina che, secondo Leibniz, si realizza nella natura (cfr. « Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus », *Phil.*, VII, 191, n. I, « Natura cujus sapientissimus Auctor perfectissimam Geometriam exercet... », *Phil.*, IV, 375; « Vetus verbum est, Deum omnia pondere mensura, numero fecisse », *Phil.*, VII, 184) comunemente si pensa che in Leibniz sia quasi rovesciata la posizione di Spinoza, perchè mentre in questi, come già notammo, appare piuttosto un dinamismo trascendentale nella sostanza assoluta (causa sui) e uno staticismo negli esseri singoli, invece in quegli, più vicino alla concezione empirica della realtà, piuttosto appare un dinamismo immanente negli esseri singoli e uno staticismo nella sostanza assoluta. Ma questo chiasma tanto comodo è falso, se non altro perchè il dinamismo causale in Spinoza è nella sostanza assoluta e negli esseri singoli.

Digitized by Google

nella sua applicazione tecnica alla concreta realtà oltrepassa d'assai il processo puramente razionale inserendosi direttamente nel processo del tempo? È vero che, posta la natura come il prodotto d'una logica divina, ogni difficoltà dovrebbe sparire, perchè il processo temporale essendo in fondo un processo logico, cioè una specie di logica immanente ai fatti, dovrebbe senz'altro riuscire intelligibile alla ragione umana. In tale ipotesi, il semplice metodo logico si potrebbe ritenere sufficiente alla determinazione delle leggi causali, e superfluo sarebbe il ricorso all'esperimento funzionante sui rapporti di fatto. Ma in primo luogo dove sono nella scienza le leggi causali determinate per tale via? In secondo luogo, dove si trova in Leibniz un passo solo il quale ammetta che le verità di fatto siano deducibili col puro principio logico di identità?

È per contro evidente che Leibniz non avrebbe mai formulato il principio di ragione sufficiente accanto al principio d'identità se avesse creduto che questo solo fosse sufficiente alla deduzione delle verità di fatto. Ma il peggio è che l'esperimento vero e proprio nel senso di Galileo non pare che sia stato mai riconosciuto da Leibniz. Egli riconobbe l'utilità dell'esperienza per la constatazione dei fenomeni e dell'osservazione come base dell'induzione. « *Phaenomena* sunt propositiones quae per experientiam probantur... *Observationes* fiunt per solam inductionem ex phaenomenis ». (*Phil.*, V, 7, 2 *recto*) (1). Ormai sappiamo dalle accurate ricerche del Couturat che, secondo L., la generalizzazione dell'osservazione e dell'esperienza non è un procedimento « scientifico » (nel vero senso della parola) perchè essa non ha alcun valore logico. Siccome la scienza per lui consiste nella conoscenza razionale e deduttiva delle ragioni universali e necessarie dei fenomeni, è evidente che nessuna induzione può fondare una proposizione universale e necessaria. In una parola, conclude il Couturat, Leibniz condanna assolutamente l'induzione empirica, nel senso degli empiristi come insufficiente e anche come ingannatrice (2). Per rispondere alle esigenze della scienza, bisogna non solo « presumere » la legge

(1) COUTURAT, *op. cit.*, pag. 264, n. 3.
(2) Id. id., 261-262.

Digitized by Google

ma dimostrarla, e questa è l'opera della deduzione. Ma in che consiste per Leibniz la dimostrazione d'una verità di fatto? Riporterò ancora qui, brevemente riassunta, la risposta che ne dà il Couturat nell'opera più volte citata, prima di passare alla critica.

Tale dimostrazione consiste nel dedurla da una legge ipotetica più generale che possa servire di principio ad altre leggi empiriche e a risalire così progressivamente di leggi in leggi di più in più generali, in guisa da far dipendere tutte le leggi empiriche dal più piccolo numero possibile di principj e d'ipotesi. Da ciò si vede che Leibniz assimila il metodo delle scienze fisiche a quello delle matematiche, perchè entrambi sono essenzialmente deduttivi. La ricerca delle leggi di natura si fa seguendo lo stesso metodo che vale per la ricerca della soluzione d'un problema di Geometria. In altri termini non bisogna impiegare che *equazioni* logiche o proposizioni convertibili (di cui la reciproca è vera) e procedere per pura sostituzione di termini equivalenti.

«L'arte di scoprire le cause dei fenomeni o le ipotesi vere, ha detto lo stesso Leibniz nei *Nuovi saggi* (IV, XII, § 13), è come l'arte di decifrare un crittogramma, in cui spesso una congettura ingegnosa abbrevia di molto il cammino». Tutta l'arte d'inventare si compendia in due operazioni: Sintesi e Analisi; colla prima si tratta di costruire una serie o tavola di dati numerici (forniti dall'esperienza) per mezzo d'una formola o legge di formazione conosciuta; colla seconda si tratta di trovarne la chiave. Così le scienze sperimentali, rileva arditamente il Couturat, non hanno un metodo diverso da quello delle scienze razionali, cioè la sintesi e l'analisi, in una parola, la deduzione, diretta o inversa. Leibniz ha troppa coscienza dell'unità dello spirito umano e dell'unità della scienza per separare ed opporre, come i logici empiristi, le scienze induttive (il Couturat voleva certo dire sperimentali!) come se vi fossero due metodi distinti e contrarj per scoprire e dimostrare la verità. Non v'ha in definitiva che un solo metodo, perchè non v'ha che un solo senso in cui si possa concludere legittimamente da una verità ad un'altra: l'induzione, o piuttosto l'invenzione delle leggi naturali (fortunata rettifica!) si riduce all'analisi, cioè alla de-

Digitized by Google

duzione a ritroso. La fisica ha lo stesso metodo delle scienze matematiche, o piuttosto il suo metodo consiste nell'applicazione delle matematiche alla natura in cui la ragione e l'esperienza, camminando l'una davanti all'altra, si incontrano, si uniscono e collaborano alla ricerca della verità. Insomma, la matematica astratta è la vera logica delle scienze naturali; e si può dire senza paradosso che il solo metodo sperimentale è la deduzione (1).

Ho voluto riportare minutamente la teoria aitiologica di Leibniz come fu interpretata e formulata dal Couturat, per timore che qualche punto importante potesse andar perduto nella mia esposizione. A mio parere da nessun critico prima del Couturat il concetto leibniziano della causa e della sua determinazione scientifica era stato proposto più nettamente (2). Questi riconosce anche la deduttività del metodo sperimentale per un criterio *in fondo* identico a quello che ho esposto da molti anni nelle mie opere e che mantengo in questa. Non manca qualche discordanza. Per esempio, il concetto di Leibniz che la matematica astratta sia la vera logica delle scienze naturali non si accorda colla teoria galilejana del metodo sperimentale, che si vale bensì della logica pel funzionamento dell'ipotesi deduttiva ma esige la costruzione reale della macchina fisica e la ripetizione dei fatti naturali nell'ordine del tempo. Ora di queste condizioni nè il Leibniz nè il Couturat hanno rilevato l'importanza e cercato se mai non fossero contrarie al concetto così razionalistico che essi si fanno dei rapporti causali e del metodo adatto a scoprirli e a determinarli scientificamente nella fisica. Perchè, se anche si dice che la fisica ha lo stesso metodo delle scienze matematiche, allora bisogna spiegare come mai nessuna legge fisica possa essere scoperta e dimostrata fuorchè tenendo conto del processo temporale, mentre nelle matematiche invano si

(1) COUTURAT, *op. cit.*, 264-271.

(2) È doveroso tuttavia ricordare che il JANET nella sua importantissima opera del 1876, aveva richiamato l'attenzione della critica epistemologica sui due punti: che vi deve essere equazione fra la causa piena e l'effetto intiero (altrimenti qualche cosa nascerebbe dal nulla) e che la forza deve stimarsi con l'effetto futuro. (*Les caus. fin.* App. 656-659).

Digitized by Google

cerca la nozione di produzione nel tempo. Ciò malgrado non è improbabile che ci sia modo di aggiustare la cosa, ed io mi propongo di fare una speciale ricerca a suo tempo.

§ 10. — Un'objezione abbastanza grave si rivolge infine contro la teoria leibniziana della causalità, e sta nel rimprovero di non saper salvare il principio della libertà dal così detto morbo funesto della necessità metafisica. Il rimprovero è grave, perchè il principio leibniziano dell'armonia prestabilita sembra importare la più inflessibile necessità nel processo dei fatti naturali ed umani. Se è vero infatti che Leibniz tentò di porre un argine allo sfrenato fatalismo panteistico di Spinoza, qual'è la differenza sostanziale fra la libertà di Leibniz e l'*agere necessitate naturae* di Spinoza? Come si risolvono queste gravi difficoltà? È noto che Leibniz per provare l'anzidetta differenza non trovò che una via cioè di dissociare i due concetti della necessità e della determinazione e poi di far compatibili la determinazione e la contingenza del libero arbitrio. E l'espediente pare molto felice. Infatti esclusa come contradditoria e impossibile la libertà di indifferenza (volizione senza motivo), e definita la libertà morale come spontaneità intelligente, cioè determinata da una ragione interna, non è forse ovvio che lo stesso principio della libertà implica necessariamente il determinismo? «Eo magis est libertas, quo magis agitur ex ratione». (Phil., VII, 108). Tanto maggiore è la libertà quanto maggiore è la determinazione razionale. Tutto è determinato perchè ha la sua ragione sufficiente, ma il determinato quantunque certo non è ancora il necessario essendo solo il contingente. Insomma la prevalenza del motivo anche quando è certissima, determina senza necessitare, *incline sans nécessiter*. Ecco il cuore della tesi leibniziana.

§ 11. — Come si vede Leibniz ritiene di poter ammettere il ferreo determinismo della libertà senza negare la moralità e in pari tempo senza cadere nella fatale necessità, nell'ordine delle cause, mentre non può escludere che l'assoluta necessità non sia identica con l'assoluta e necessitante libertà morale

Digitized by Google

in Dio, essendo Dio l'assoluta ragione. Contentiamoci per ora di notare che questa specie di transazione tra il necessitismo e l'indeterminismo, fondata sulla determinazione non necessaria ma razionale della volontà libera, non si risolve in un puro giuoco di parole, perchè se non altro si salva dal determinismo estrinseco. Qual sia poi il valore morale dell'autodeterminismo di fronte alla tesi dell'indeterminismo vedremo a suo tempo.

Questa tendenza conciliativa di Leibniz è parimenti sensibile nel suo tentativo di soluzione del conflitto delle cause efficienti con le cause finali. Le due serie causali — secondo lui — non sono che l'una il rovesciamento dell'altra. Dunque « Le meilleur serait de joindre l'une et l'autre considération » (1). « Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et des causes finales sont harmoniques entre eux » contro coloro che, per respingere la considerazione delle cause finali dicono: « mais... en physique on ne demande point porquoi les choses sont, mais comment elles sont. Je réponds — egli osserva con grande ardimento — qu'on y demande l'un et l'autre ».

Da numerosi passi, riportati già dal Janet nella sua appendice VI, risulta che egli attribuiva alle cause finali una grandissima utilità nella fisica e nella meccanica, per la scoperta delle verità nascoste: « Recte cartesiani omnia phœnomena specialia corporum per mecanismos contingere censent; sed non satis perspexere, ipsos fontes mecanismi oriri ex altiore causa ».

« J'ai déclaré plus d'une fois que le mecanisme lui-même ne découle pas seulement de la matière et des raisons mathématiques, mais d'un principe plus élevé ou pour ainsi dire d'une source metaphysique ».

§ 12. — Wolf e la sua scuola dommatica non introducono so-

(1) *Discours de métaphysique,* p. 354. (Lettres et opusc. inéd. pub. par Foucher de Careil (Paris, 1857). Questa e le quattro citazioni seguenti sono ricavate dall'Appendice VI del JANET (*op. cit.*, pag. 661-674) che tratta la teologia leibniziana in modo esauriente.

Digitized by Google

stanziali novità nella concezione del problema causale (1). Lo Schopenhauer attribuisce al Wolf il merito d'avere pel primo distinto formalmente i due principali significati del principio di ragione sufficiente (*fiendi* o di causa e *cognoscendi* o di ragione logica). Tuttavia egli stesso è costretto a riconoscere che la distinzione wolfiana non è sempre chiara e cita parecchie confusioni notevoli nei due capitoli *De ratione sufficiente* e *De causis* dell'opera del Wolf (2). Si noti però che, se egli ha ragione di lamentare che Wolf ponga nell'Ontologia e non nella Logica il *principium cognoscendi* che ha natura logica, ha torto di lagnarsene per il *principium fiendi* o di causa, perchè questo ha insieme natura logica e ontologica, come si vedrà in seguito (Parte seconda).

È giusto infine, come fa il König, attribuire al Crusius il merito d'aver accuratamente distinto i principj di conoscenza da quelli di realtà (3).

§ 13. — Le dottrine di Cartesio, Malebranche, Spinoza, Leibniz e Wolf che abbiamo sommariamente delineate considerano il problema della causalità in modo razionalistico e dogmatico,

---

(1) Ch. Wolfio, *Philosophia rationalis sive Logica*, Veronae, 1735, « Ens, quod in se continet rationem, cur alterum existat, dicitur hujus causa ». « Rationem et causam vulgo per inconstantiam loquendi confundunt: enimvero cum significatus *rationis* nobis latior pateat quam causae, atque incostantiam loquendi minime probetur (§ 143, *Disc. praelim.*); causam quoque a ratione distinguimus. Sed plura eam in rem dicemus in *Ontologia...* » § 696. A posteriori quomodo investigetur, § 697, 698. A priori quomodo detegatur, § 727, 728. Quomodo probabiliter detegatur, § 727, 728. Nella trattazione del § 727, chiaramente appare che Wolf per scoprire la causa ricerca la successione temporale e la ragione logica. *Philosophia prima sive Ontologia*, Veronae, 1736. I, 2, De principio rationis sufficientis. III, 2, De causis. *Principium* dicitur id, quod in se continet rationem alterius, § 866. *Causa* est principium, a quo existentia sive actualitas entis alterius ab ipso diversi dependet tum quatenus existit, tum quatenus tale existit, § 881. Causalitas, § 884. Concausae, § 885. Causa efficiens, § 886. Cum effectu nexus, § 898. C. efficiens sufficiens, insufficiens, proxima, remota, externa, finalis, formalis, mediata, immediata, impulsiva, principalis, instrumentalis, socia, solitaria, subordinatae; dependentia earum a invicem, § 905; relatio ad effectum ultimae, § 930.

(2) Schopenhauer. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde.*

(3) König, *op. cit.*, 146.

Digitized by Google

perchè, rifiutando — quasi in tutto — il soccorso dell'esperienza sensibile per la spiegazione della conoscenza delle cose, non assumono che la ragione coi suoi principj fondamentali anteriori all'esperienza, e non ne mettono in forse il valore.

Diametralmente opposto è la dottrina dell'empirismo che, prima con Hobbes (1), evitata ogni intellettualizzazione dei processi conoscitivi, scansa le secche della metafisica, definendo in modo pratico la causa come la somma delle ragioni che definiscono un avvenimento nella legalità della natura (2). Poscia con Locke (3) reagisce all'indirizzo dell'innatismo e dell'ontologismo e con acuta analisi psicologica fa provenire in generale tutte le nostre cognizioni dall'osservazione empirica e in particolare nega l'idea di sostanza, riuscendo così a scuotere di contracolpo la fede nel valore objettivo della causalità e a spiegare con l'abitudine l'innеità apparente dei principj della pratica (4).

Quindi con Berkeley (5), senza abbandonare le tesi fondamentali di Locke, costruisce sopra l'aspetto fenomenico della natura, una metafisica idealistica così audace e risoluta da affermare che tutte le cose sono idee, «o meglio collezioni di idee, così un pomo, una pietra, un albero, un libro e altre cose simili» non segni o rappresentazioni di realtà in sè, ma presentazioni dirette delle alterazioni degli spiriti percipienti, dipendenti però con ordine di tempo e regolarità costante da una causa spirituale eterna

(1) HOBBES. *Elements of philosophy,* London, 1839.

(2) Il KÖNIG, considerando tutto il lavoro filosofico del Hobbes, ne ricava un apprezzamento superiore a quello generalmente concesso al filosofo; esalta il valore della definizione del nesso causale, come forma complessa del nesso geometrico data non dai concetti ma dall'esame delle cose reali e considera la definizione della causa (als die Summe der Bestimmungsgründe eines Ereignisses, analog den Datis, welche durch construktiven Zusammenhang ein geometrisches Gebilde bestimmen) come un concetto simbolico (Begriffszeichen) indispensabile per lo studio empirico della natura (*op. cit.,* pag. 166).

(3) LOCKE. *An Essay concerning Human Understanding,* in four books. London, 1690.

(4) Il KÖNIG ritiene che le ricerche di Locke siano ancora pervase di razionalismo dogmatico (*op. cit.,* pag. 167-197), pel fatto che egli si attiene ancora senza critica ad un esame empiricamente razionalistico della natura.

(5) *Berkeley's Complete Works,* ed. A. C. Fraser, 4 voll, Oxford, Clarendon Press, 1871.

Digitized by Google

o ragione universale, cioè da Dio (1). L'irrealtà degli oggetti non consente una causalità reale. Al rapporto di causa, in vero, corrisponde una semplice successione costante.

Finalmente con David Hume (2) affronta direttamente il problema dell'esperienza e con la più spietata critica riconduce tutte le idee, tanto le più astratte e generali (come l'idea di sostanza e di causalità) quanto le più remote e sublimi (come l'idea di Dio) ad un insieme di idee semplici e queste ad un insieme di impressioni interne o impressioni di riflessione corrispondenti, fuse associativamente, per un'illusione abituale dell'imaginazione.

Per apprezzare secondo il nostro piano questa dottrina, che nega la giustificazione del rapporto causale, meglio che un'analisi particolareggiata — inutile oramai dopo tante classiche esposizioni — gioverà un riassunto sintetico. Le idee, secondo Hume, non sono che le copie o imagini delle impressioni che possono essere di sensazione o di riflessione. In genere non sono che impressioni riprodotte. Questo criterio orienta la nostra ricerca sull'origine dell'idea di causa. Possiamo noi ritrovare traccia dell'idea di causa nelle impressioni fornite dall'esperienza? La

(1) *Op. cit.*, I, p. 169. « Studiare questo linguaggio, se posso chiamarlo così, dell'Autore della natura, cercare d'averne l'intelligenza, tale dev'essere il compito del sapiente, nella filosofia naturale; e non già pretendere di spiegare le cose per mezzo di cause corporali, secondo una dottrina che sembra aver troppo allontanato gli spiriti degli uomini da questo principio attivo del sommo e sapientissimo spirito, in cui noi viviamo, noi ci moviamo e noi siamo » § 66. In un capitolo celebre, il 2° della prima parte dei *Principj della conosc. um.*, citato a buon diritto dal FERRI (*La psych. de l'ass.*, pag. 8, nota) come centrale alla sua teoria « che l'alimento nutra, egli dice, che il sonno ristori, che il fuoco bruci..... che in generale tali o tali mezzi conducano a tali o tali fini, noi non sappiamo nulla di tutto ciò per la scoperta d'una connessione necessaria tra le nostre idee ». « I fatti sensibili, commenta il Ferri, sono dunque semplicemente associati e la realtà essenziale delle cose consiste nel loro legame costante ».

(2) HUME. *Works*, ed. Green and Gross, 4 voll., London, 2ª ed. 1889-90. Nel riassumere la dottrina di D. H., tengo conto non solo dell'opera *An Inquiry concerning Human Understanding*, ma del saggio giovanile del 1738 che fu tradotto la prima volta in francese da Renouvier e Pillon nel 1878 [*Traité de la Nature Humaine*], benchè questo saggio sia stato in seguito rifiutato da D. H. Quest'opera, invero, da sola riesce lunga, faticosa, oscura e troppo analitica; ma la sua lettura dopo i *Saggi filosofici* diventa proficua, rendendo anche più intelligibile il principio fondamentale della critica humiana.

Digitized by Google

risposta non può essere che negativa, perchè l'idea di causa importa necessità, laddove l'esperienza non ci dà che fenomeni congiunti nel tempo e questa prima e sola congiunzione non si risolve in connessione necessaria e quindi non autorizza nessuna inferenza sul futuro (1). Quale sarà allora l'origine dell'idea di causa?

Comunemente presumiamo che l'idea di nesso causale implichi i concetti elementari di rapporto costante di successione, di forza produttiva dell'effetto e di legame di necessità. Ciò premesso, in primo luogo, Hume si sforza di provare che la ragione sola, cioè priva del soccorso dell'esperienza, non può fornirci un insieme così ricco di rapporti. E ciò fa capire l'errore dell'indirizzo razionalistico. In secondo luogo, si sforza di provare che il nesso necessario non può esser dato nè dall'esperienza esterna nè dall'interna, cioè nè dalla successione, nè dalla semplice ripetizione di un'impressione passata. In terzo luogo, analogamente si sforza di provare che l'idea di forza (potere, energia) non nasce nè dall'esperienza esterna, nè dall'interna, non dalla riflessione cioè sugli atti del nostro spirito (come della volontà sui movimenti del corpo o sulle idee e sentimenti dell'animo) (2). E questo mostra l'errore dell'indirizzo empiristico. Ciò posto, Hume conclude che è d'uopo metterci per altra via se vogliamo scoprire la sorgente di questa idea che, qualunque sia il suo valore, è un fatto psichico innegabile. E la via nuova può essere indicata dalla seguente domanda. Ciò che una *sola* esperienza non può fornirci, non potrebbe esserci dato da una pluralità di esperienze? A questo originale quesito D. Hume dà una risposta affermativa degna della massima ponderazione.

L'esperienza insegna, egli dice, che se le percezioni di successione di due fenomeni vengono ripetute sempre uniformemente, allora noi prendiamo l'abitudine di attendere che, pro-

(1) D. Hume non soltanto esclude dalla causalità tutto ciò che egli dice *power* e *necessary connexion* per includervi solo il concetto della successione e della concomitanza temporale (*Enquiry*, S. 50, 63); ma, precedendo il Mill, deride i sostenitori del legame necessario della causalità.

(2) Così Hume nega la causa intesa come realtà d'una potenza agente e collegante un fenomeno precedente ad un altro successivo (Cfr. in particolare il Saggio settimo).

Digitized by Google

dotto il primo fenomeno, si riproduca il secondo. Ciò significa che dentro di noi si associano le rappresentazioni dei due fenomeni simili e contigui nel tempo e si produce in noi il sentimento di tale associazione, sì che la nostra imaginazione trapassa abitualmente dalla rappresentazione dell'uno alla rappresentazione dell'altro e, in virtù di tale associazione abituale, cangia la cóngiunzione temporale contingente in connessione razionale necessaria, facendo della virtù riproduttiva della rappresentazione del conseguente per la rappresentazione dell'antecedente la virtù produttiva dei fenomeni stessi. Il primo fenomeno vien detto causa, il secondo effetto, così l'origine dell'idea del nesso causale si spiega chiaramente come una mera illusione generata dall'associazione psicologica abituale, non però delle impressioni sensibili cioè esterne ma delle impressioni di riflessione cioè interne. Una conclusione scettica si impone: Il principio di causalità, oltrepassando l'esperienza, è falso nonchè illusorio. Tal'è la dottrina energica di D. H. contenuta negli otto Saggi filosofici sull'intelletto umano. Questa dottrina è l'eliminazione teoretica dell'idea di causa e del principio di causalità, abbandonati alla mera pratica della credenza.

Tutta la forza di questa analisi psicologica famosa sta nel provare che il principio di causalità non è deducibile dalla ragione, nè ricavabile dall'esperienza. La sua debolezza consiste nella mancata prova del valore illusorio d'ogni mezzo causale e nella fallace riduzione di esso a un fenomeno dell'associazione psicologica empirica. Al corredo di queste serie difficoltà già messe innanzi dai più grandi critici, da Kant ai giorni nostri, si possono fare alcune aggiunte (1).

L'objezione che s'affaccia più spontanea dal nostro punto di vista ed ha maggior gravità è che Hume mostra d'ignorare completamente la natura e il valore scientifico del metodo speri-

(1) « Hume a prétendue reduire la relation causale et le principe de causalité au rapport de succession, mais à quel prix? En niant que nous ayons aucune notion de pouvoir et d'energie, et aucune connaissance d'une liaison nécessaire. Son analyse néglige systématiquement ce qu'il y a de spontané et d'actif dans la vie de l'esprit... Il réduit la liaison nécessaire à l'abitude... Hume cherche la causalité où elle n'est pas, et, ne la trouvant pas, il la nie » L. FERRI, *op. cit.*, pag. 67.

Digitized by Google

mentale (1). Egli ricorre al fenomenismo empirico per la sfiducia del razionalismo dogmatico. Insomma prima di decidersi per la teoria dell'abitudine — seconda natura — egli ha dovuto altalenare semplicemente tra i due estremi opposti della conoscenza, astrattamente considerati, l'esperienza e la speculazione, dimenticando la posizione centrale della scienza esatta che coll'impiego dello sperimento supera *toto cælo* l'esperienza. A prima vista niente pare più vero della sua teoria sull'origine empirica delle idee; ma un attento esame ci mostra che questa sua teoria non si estende alle verità scientifiche. Anche della scienza esatta D. Hume aveva un'idea inadeguata. La sua concezione scientifica era strettamente limitata alle proposizioni dell'Aritmetica, dell'Algebra e della Geometria che sono espresse in giudizj analitici e sono necessarie e indipendenti dall'esperienza. Ciò appare benissimo dal Saggio 3°, sul nesso delle idee. E poichè queste sole, come ammettono tutti, non sono in grado di darci il minimo rapporto causale nè prossimo nè remoto, Hume conchiuse lestamente che niuna relazione di cose o di fatti può avere necessità,

(1) Il GENTILE dichiara che « la posizione di Hume, che è quella a cui s'è arrestata la scienza della natura, è la posizione dello schietto empirismo. (*Teoria generale* etc., pag. 170). Ma la prima parte della sua asserzione non pare fondata perchè gli argomenti di H. non reggono di fronte alla scienza della natura ed alla critica. Inoltre la scienza (esatta) non è l'esperienza, perciò l'arresto di quella non è l'arresto di questa. Rispetto alla fisica Galileo è venuto a stabilire tra la scienza e l'esperienza una differenza qualitativa fondamentale. L'esperimento invero è la pietra di paragone tra le affermazioni puramente empiriche e le scientifiche in materia di scienza della natura. Il Gentile non ignora che l'esperimento non è esperienza, ritiene anzi che l'esperimento sia il maggiore sforzo che noi si possa fare per entrare nell'interno dei processi naturali: ma crede che, ciò malgrado, gli sfugga l'intima attività del reale. Neppure questo è conforme al vero, se quella legalità della natura che la fisica in certi casi riesce a dimostrare sperimentalmente costituisce l'attività logica del reale, cioè ben altro che una semplice superficialità. Da ciò risulta che la posizione dello schietto empirismo è tanto lontana dalla posizione della scienza della natura quanto l'intuizione dista dalla sintesi a priori nella Critica della ragion pura di E. Kant. Il vero è che la scienza *de facto* e *de jure* trascende l'esperienza come la legge trascende il fatto. Ma la scienza non confida già di trascendere il fatto speculativamente. Solo si contenta di trascendere il fatto come può, e come deve, e quindi le basta. Seguitare infine a chiamare scienza empirica la scienza sperimentale è un vezzo troppo pericoloso per la teoria della conoscenza nonchè per l'epistemologia. (Cfr. Vol. II, Sez. I).

Digitized by Google

perchè d'ognuna di esse è sempre possibile pensare il contrario. Ma e la fisica? Hume si contenta di asserire che la fisica, è un puro ragionamento su fatti fondato sul principio di causalità, fondato a sua volta sull'esperienza, (questa è la pietra angolare di tutta la sua teoria), sempre incapace da darci il legame necessario dei fenomeni. Quindi deduce che bisogna escludere dal rapporto causale ogni necessità, e negare che la fisica possa superare l'esperienza. Noi possiamo però osservare che egli non era ancora in grado di distinguere, com'è doveroso, l'esperienza dall'esperimento e così confonde l'empirico con lo sperimentale. Egli non sa che l'esperimento, quando riesce, include una necessità di ragione oltre alla contingenza di fatto, una connessione deduttiva oltre alla congiunzione temporale, donde resta affatto inintelligibile una diversa illazione. Possiamo benissimo convenire con lui che l'esperienza non può valere di fondamento all'affermazione del nesso necessario, perchè ogni induzione empirica si fonda sull'uniformità e questa non ha fondamento nella ragione (1). Ma i dubbi scettici sulla validità delle leggi causali vengono risolti dalla virtù del metodo sperimentale, su cui l'intelletto umano ha ragione di riposare con invitta fede. L'esperimento galilejano è tutt'altro che una semplice esperienza e perciò una semplice imaginazione. I suoi risultati sono tutt'altro che una semplice credenza ingenerata dall'abitudine di inferire che dato un tale antecedente seguirà un tale conseguente.

(1) Forse qualcuno continuerà a dar peso a quegli esempj che Hume, con grande spirito, introdusse nei suoi Saggi. Per esempio, se un uomo, egli dice nel VI Saggio sulle probabilità, provvisto d'intelligenza anche superiore alla media cadesse improvvisamente nel nostro mondo non potrebbe accorgersi subito delle regolarità nella successione dei fenomeni e tanto meno della necessità..... etc. Ciò è vero, ma perchè fosse anche concludente bisognerebbe che fosse provata l'impossibilità di giungere all'esperimento, superatore dei dati contingenti dell'esperienza. Ma questo è smentito dalla storia, salvo che non si voglia pazzamente affermare che « tutte le scienze sperimentali, cioè il maggior corredo di conoscenze positive, che l'intelletto umano abbia finora conquistato, sono cancellate dal novero delle scienze. (Cfr. MASCI, *Le forme dell'intuizione* - Chieti, 1881, pag. 35). Dicasi lo stesso per tutti gli altri esempj siffatti, come delle facoltà nell'anima d'Adamo appena creato, che se pure fossero state più perfette di quanto si crede, non l'avrebbero messo in grado di conchiudere (indipendentemente dall'esperienza) dalla trasparenza e fluidità dell'acqua al suo potere soffocante (Saggio 4°) e così via.

Digitized by Google

La nozione sperimentale della causa dovrebbe oramai essere così distinta dalla nozione empirica, quanto la scienza sperimentale di Galileo è distinta dall'esperienza psicologica di D. Hume. Non avendo da tracciare qui la teoria del metodo sperimentale (Cfr., Vol. II, Sez. I) addurrò soltanto, in appoggio del valore scientifico dell'esperimento per quanto ecceda l'esperienza, il più forte argomento dialettico che, a mia conoscenza, sia stato rivolto contro la teoria di D. Hume. « Non è lecito conchiudere, osserva il Masci, da questo che il principio di causalità oltrepassa l'esperienza, che esso sia falso e illusorio. Per provare ciò non basta provare che la ragione oltrepassa l'esperienza, bisognerebbe provare invece che sia falsa essa la ragione; la qual prova evidentemente è impossibile ed assurda. Impossibile, perchè manca alla ragione ogni termine di paragone, dal quale essa possa cavare la sua falsità; assurda, perchè se la ragione fosse falsa in sè stessa dovrebbe anche esser falsa la prova mediante la quale essa verrebbe ad avvedersene » (1).

§ 14. — Una situazione strana, mista di razionalismo e d'empirismo occupa Giambattista Vico. Invero, la sua dottrina da un lato nega all'uomo la possibilità della scienza per cause (*per causas scire*) all'ordine delle cose naturali e perciò esorbita dal nesso storico delle grandi idee che vanno da Galileo al secolo XIX, dall'altro, per la grande massima della conversione del vero col fatto, si mostra suscettibile d'un senso di altissimo valore. Vediamo meglio quest'ultimo punto.

È noto che pel Vico scienza è la cognizione della guisa del nascimento delle cose (2), e causa è quella che per produrre l'effetto non ha bisogno d'altra cosa (che di sè stessa) (3). Conoscere la causa è mandare ad effetto la cosa, provare per le cause è lo stesso che fare (4). Quindi Iddio sapere le cose fisiche, l'uomo le matematiche (5), e queste provarsi veramente per cause, perchè appunto le facciamo; non le fisiche, perchè gli elementi delle cose

(1) Masci, *op. cit.*, 35.
(2) *De antiquissima,* cap. I.
(3) » cap III.
(4) » cap. III.
(5) » cap. I, § 1.

Digitized by Google

naturali sono fuori di noi e se potessimo dimostrarle potremmo pure recarle ad effetto (1). Senonchè, se all'uomo non è data la scienza (*intelligere*, scienza per cause, vero, dimostrabile), non è negata la coscienza (*cogitare*, scienza di cause, certo, probabile). E il certo non è il falso.

Ora la prima sorpresa è che il Vico consideri le matematiche come scienze che provano per cause, col dire che sono fra tutte le vere scienze operative, contrariamente all'opinione comune per cui sono stimate scienze contemplative, nè provare per cause (2). L'altra, non minore, è che il Vico — pur degradando la fisica come scienza stimata da Cartesio — esalti l'osservazione naturalistica (3), e nella fisica stessa abbia per buone quelle teorie che si possono provare col fatto, cioè coll'operare noi medesimi un effetto simile a quello della natura; ond'è che tra le scoperte che si fanno nelle cose naturali, quelle sono le più luminose ed applaudite che si possono fiancheggiare cogli esperimenti, operando qualche cosa di simile a ciò che opera la natura (4). Questo contegno complesso prova che pel Vico la fisica sia per cause, sia colle matematiche non ha valore, per contro la fisica sia di cause, sia cogli sperimenti è, come la chimica tra le arti operative, utilissima (5).

Pare dunque che il Vico, se non fosse stato turbato dall'erroneo abisso che egli stesso aveva gettato tra la fisica matematica e la fisica sperimentale, avrebbe potuto vedere molto chiaramente tutta l'ampiezza della cognizione scientifica della natura, senza intricarsi nel gineprajo delle distinzioni tra le scienze per cause e le scienze di cause. E questo non diremmo se già nel Vico stesso non fosse il principio della sua correzione. Il suo maggior pregio

(1) *De antiquissima,* cap. III.

(2) Cfr. prima *Risposta* del Vico, II

(3) Questo tratto è riconosciuto più volte anche dal Croce, nella sua importante monografia, *La filos. di G. B. Vico,* Bari, Laterza 1911, pag. 2, 7, etc.

(4) *De antiquissima.* Capo I, § 1. [Cfr. trad. Milano, 1816, pag. 16]. Non meno esplicito è il passo seg.: «E questa è la ragione per cui oggigiorno la fisica di Aristotele è screditata, per essere troppo universale: dove al contrario il fuoco e le macchine, stromenti de' quali si serve la fisica moderna, operatrice di opere somiglievoli alle naturali, d'innumerevoli scoperte arricchì il genere umano». *De antiq.* Cap. II (pag. 30-31).

(5) *De antiquissima.* Capo I, § 1 pag. 13-14).

Digitized by Google

è la distinzione tra il problema metafisico delle cause e il problema fisico. Un altro merito è d'aver nettamente riconosciuto che la condizione per conoscere una cosa è il farla, cioè che il vero è il fatto stesso, ma non qualunque fatto, s'intende, quello solo fatto da noi. Questo principio, connesso a quello dell'identità della logica umana e divina (1) da lui implicitamente riconosciuto sulla traccia del grande principio spinoziano dell'identità dell'*ordo ac connexio* delle cose e delle idee (2), è quanto mai vicino a quello che interpreta l'ordine causale ottenuto per via sperimentale perfettamente conoscibile perchè rifatto da noi. L'ordine che l'uomo rifà in questo rifacimento, diventa ordine umano, perciò può essere saputo così dagli uomini come da Dio.

(1) Cfr. PASTORE, *Il Pensiero puro,* pag. 179-180.

(2) *Ib. ib.* pag. 183-185. Sopra la limitazione vichiana del valore delle matematiche e delle scienze esatte. Cfr. la mia *Rassegna bibliogr.* dell'op. ***La fil. di G. B. Vico,*** in *Giornale Storico d. lett. it.,* 1911.

Digitized by Google

CAPO IX

La scuola scozzese.

§ 1. — È un fatto d'esperienza comune, già messo d'altronde in chiara luce, prima di Hume, dal Locke e dall'Hutcheson (1), che noi abbiamo coscienza di poter modificare i movimenti del corpo nostro e la direzione delle nostre idee, per mezzo della nostra volontà. Perciò, nell'idea che noi siamo causa vera e propria di queste modificazioni, facilmente si conchiuse dalla scuola scozzese che la nozione di causa include la nozione di potere cioè la forza produttiva dell'effetto. Questa tesi fu combattuta con acuta analisi da D. Hume nel VII Saggio sull'Idea di potere e di nesso necessario e ridotta ad un risultato simbolico e mitologico dell'immaginazione, senza base razionale nell'esperienza, difesa quindi dal Home e dal Reid, ribattuta e rialzata senza tregua dalla critica posteriore. L'argomento di D. Hume è sempre lo stesso. Noi, nelle cose d'esperienza non percepiamo che un cangiamento costante e nulla più. « Nulla ci mostra che nelle proprietà percepibili delle cose ci sia una forza

(1) Questo rilievo, trascurato dal Königh il quale dà pochissima importanza alla scuola scozzese « Die Opposition der schottischen Schule gegen diesen « Hume'schen Skepticismus » ist nicht von Belang » (*op. cit.*, I, 14), fu avvertito e lumeggiato assai bene dal Cesca (Cfr. *L'origine del principio di causalità.* - Drucker e Tedeshi, Verona-Padova, 1885 pag. 16), che adduce in prova la coscienza della nostra attività nel pensare e nel muoverci volontariamente riconosciuta dal Locke, e la percezione della nostra energia efficiente nel produrre movimenti nel corpo nostro e nelle idee del nostro spirito affermata dall'Hutcheson.

Digitized by Google

od attività ». Dunque non è questione di rapporto causale ma d'abitudine. Ma questa semplice osservazione, ribatte il fondatore della scuola scozzese, non ha valore di prova. Per contro si possono addurre molte prove psicologiche e filologiche in sostegno della tesi che ammette una potenza attiva o causa produttiva dentro di noi, agente in virtù delle leggi della nostra stessa costituzione intellettuale (1).

Perno però della dottrina del Reid è la voce della coscienza ingenua e del senso comune, la quale ci fa conoscere immediatamente come si dispieghi la nostra potenza per via della volontà. Due conclusioni sono notevoli: la prima è che noi non saremmo mai giunti per via esterna alla nozione di causa, se non avessimo trovato nella nostra stessa costituzione mentale la sicura convinzione che ogni effetto deve avere la sua causa; la seconda è che la nozione di causa efficiente non è che la nozione d'una rappresentazione tra due fatti in rapporto simile a quello che noi sentiamo tra noi e le nostre azioni volontarie, premesso che di queste noi siamo la vera e propria causa efficiente (2). Ecco infine con qual principio, ben poco scientifico, si fonderebbe secondo il Reid tutta la scienza della natura: « Nell'ordine della natura ciò che accadrà, somiglierà probabilmente a ciò che è accaduto in circostanze simili » (3). Il principio di causalità, secondo il Reid, si può esprimere così: Tutto ciò che esiste è prodotto da una causa. Questo assioma metafisico non risulta nè dall'esperienza, nè dal raziocinio; è un principio primitivo evidente per sè, d'uso costante nella scienza e nella vita ordinaria. V'ha di più: il principio di causalità è la base della teologia naturale, servendo meglio di ogni altra prova, a provare l'esistenza e la provvidenza di Dio (4).

---

(1) Il Reid, col suo risoluto studio delle operazioni dello *Spirito umano* che costituisce un riscontro di fatto all'abile critica sistematica delle funzioni dell'intelligenza umana dovuta a Kant, avrebbe forse più che non paja contribuito anch'egli a preparare l'idea kantiana d'un principio attivo esistente in noi e costruttore dell'esperienza secondo le leggi della nostra costituzione mentale?

(2) *Oeuvres*, (éd. Jouffroy), V, I, pag. 335-339.

(3) Ib. VI, V.

(4) Ib. VI, VI.

Digitized by Google

§ 2. — Fu osservato giustamente che il Reid assorbe la ragione nel senso comune, ed è chiaro che la teoria scientifica della causa non riceve dalla sua dottrina alcun giovamento. Ma il più curioso è che il Reid si fonda sulla testimonianza dell'esperienza per reagire all'empirismo di D. Hume. Non si potrebbe ammettere come ragionevole questa situazione senza riconoscere che l'insistenza di tutta la scuola scozzese sopra la percezione interiore della nostra attività, sopra l'intuizione immediata del nostro potere d'azione sulla coscienza della nostra energia efficiente rispondeva ad una vera e vitale esigenza nello sviluppo dello spirito filosofico. Non risultava dalla storia medesima la possibilità di correggere gli abusi dell'empirismo coll'empirismo? La scuola empirica naufragava nello scetticismo. Tristo servizio reso al culto dell'esperienza dai suoi fanatici sostenitori! Era adunque necessario riconoscere i diritti dell'esperienza immediata e farsene un'arma di combattimento contro le esagerazioni scettiche della scuola di D. Hume. Ecco come si giustifica, almeno in parte, l'indirizzo spassionato di Tommaso Reid e dei suoi seguaci. È tanto vera e feconda l'esigenza fondamentale della scuola scozzese, non soffocata dalle opposizioni del Brown, dell'Hamilton e del Mill, che, dopo una pausa dovuta al prevalere dell'indirizzo critico e idealistico, la stessa dottrina fu fatta rivivere dall'intuizionismo francese per opera del Maine de Biran, al quale, come vedremo, s'unisce un fortissimo gruppo di nuovi sostenitori dal Riehl allo Zeller, allo Stricher, al Liard e al Bergson.

§ 3. — Concludendo, quello che a noi ora importa rilevare è che la nozione del nostro potere volontario in quelle azioni causative di cui abbiamo diretta coscienza è un contributo preziosissimo, ma che al sano concetto di causa tutta la scuola scozzese viene meno, perchè — fra l'altro (1) — non considera il fattore essenziale della necessità. Nella discussione del dissidio fra la scienza e la coscienza (Vol. II, Sez. terza) questo punto sarà per noi decisivo.

(1) L'altro sarebbe l'oblio della considerazione oggettiva dell'esperienza e, pel campo speciale della scienza, la mancanza d'una teoria del metodo sperimentale.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO X

—

Kant.

§ 1. — Davanti a Kant, in questa parte storica, non ci fermeremo che per precisare il suo concetto capitale, avendo già fin dall'Introduzione discorso ampiamente della dottrina kantiana, delle sue lacune e della riforma che in questa opera si vuole convalidare, e dovendo ritornare sulla questione della limitatezza della soluzione kantiana (1) e della terza antinomia nel volume secondo (2).

È noto che Kant, sotto l'influsso dell'empirismo inglese, mutò radicalmente la sua concezione non solo del problema della causalità isolato da David Hume, ma dell'intero campo della filosofia speculativa, generalizzando l'objezione del suo risvegliatore. È noto inoltre che per Kant la conoscenza è il prodotto d'una sintesi del dato intuitivo colla categoria. Due condizioni rendono possibile questa sintesi: gli schemi per cui si spiega come, posta la differenza qualitativa dell'intuizione e della categoria, sia possibile l'applicazione di questa a quella, e l'unità sintetica dell'appercezione per cui si pone l'unità del soggetto come fondamento ultimo della sintesi e quindi della conoscenza. Non indaghiamo ora in che modo Kant dimostri come la conoscenza non sarebbe possibile senza questa unità. Più tosto è da notare

(1) Cfr. Vol. II. Sezione I. *Introduzione.*
(2) Vol. II. Sezione II, cap. V.

Digitized by Google

che in tale ipotesi il concetto di causa viene ad indicare puramente un certo rapporto logico o di secondo ordine, con cui lo spirito pensa e collega le sue rappresentazioni, già congiunte col rapporto di prim'ordine, cioè di spazio e di tempo. La sua grande novità fu adunque questa che egli giunse a considerare il concetto di causa come un concetto che appartiene necessariamente alla semplice forma dell'esperienza e la sua possibilità come quella d'una unione sintetica delle percezioni in una coscienza in generale; in altri termini, egli non pose affatto la possibilità d'una cosa in generale come causa, per la ragione che il concetto di causa, secondo lui, non indica per nulla una condizione inerente alle cose ma solo all'esperienza (1). Siccome, a parer suo, è col principio di causa (concetto intellettivo a priori necessario e universalmente identico in tutti i soggetti pensanti) che noi uomini abbiamo costruito l'esperienza, è ben naturale che egli concludesse che un tale concetto non ci può esser fornito a posteriori dall'esperienza come una cosa esterna a noi fra altre cose esterne. Ciò che è una funzione a priori del nostro spirito e come tale rende possibile l'esperienza in generale costituendone la forma necessariamente e universalmente valida (sia per me, sia per ogni altro), non può esser un oggetto opposto all'intelletto, benchè i giudizj d'esperienza abbiano valore oggettivo in grazia appunto del collegamento universale e necessario delle percezioni date (2).

§ 2. — Non è difficile vedere che, se con questa dottrina lo scetticismo di D. Hume resta sforzato, la grande differenza però fra Hume e Kant consiste, solo in ciò che Kant sostituisce all'abitudine di Hume un principio a priori, anzi quel principio a priori che, secondo lui, rende possibile l'esperienza in generale. Evidentemente in questa ipotesi la coscienza non può trovare il concetto di causa contenuto nel dato sensibile. Esso non proviene dalle sensazioni di cui noi abbiamo esperienza, perchè scaturisce

(1) KANT, *Proleg.* § 29.

(2) Ib. § 19. Cfr. in particolare *K. d. r. V.*, Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität. (Rosenkranz) Supp. XIX, pag. 768-9; e Grundsatz der Erzeugung, pag. 162-177.

Digitized by Google

dall'attività nostra; e in proprio senso non proviene neanche dall'esperienza, perchè essendo esso stesso il fondamento dell'esperienza, non può esser attinto per mezzo di questa. Tutto ciò, nell'ipotesi di Kant sta benissimo. Ma prima di tutto dobbiamo osservare che, se con tale ipotesi Kant si salva dall'empirismo scettico, non si libera dall'*onus probandi*. Ben considerata la dottrina critica di Kant finisce dunque per restare, nei riguardi del problema causale, un'elegante ipotesi gnoseologico-metafisica e nulla più. Essa ha il vantaggio di mostrare che tanto l'oggettivismo dogmatico quanto il soggettivismo scettico, finchè non avranno dimostrato la falsità d'una ipotesi meglio fondata, sono insostenibili. Ma le questioni non possono dirsi risolute con una ipotesi, per quanto bene fondata. Di più Kant si occupa soltanto dell'origine del concetto di causa in generale e predica questo concetto come funzione categorica e condizione a priori d'ogni esperienza. Di qui si deduce la necessità e l'universalità e l'objettività formale in astratto della connessione causale (1).

(1) Il TAROZZI ha osservato con grande acume che questo vero di Kant è ancora il vero di Aristotele, cioè non il vero noumenico ma il vero della forma universale e necessaria del pensiero.

Questo riscontro tra Aristotele e Kant ne suggerisce un altro. Certamente Kant fu indotto da Hume a riflettere sul problema dell'abitudine, perchè Hume diceva: è l'abitudine mentale che ci impone la forma illusoria della connessione empirica che noi diciamo causale. Ora Kant doveva certo sapere che la storia del concetto d'abitudine presenta due teorie opposte. Una, sviluppata da Epicuro a Descartes, che fa dell'abitudine un fenomeno fisico e meccanico terminante in un puro automatismo; l'altra, sostenuta da Aristotele, dagli Stoici e da Leibniz, che vede nell'abitudine la modificazione di un'attività spirituale e pone la vita al disopra del meccanismo. Questo secondo punto di vista doveva avere per Kant un interesse enorme, come quello che poteva salvarlo dall'empirismo scettico e insieme permettergli di stabilire il grande principio della vita spirituale. Non aveva detto Aristotele che l'abitudine è seconda natura?

Ὥσπερ γὰρ φύσις ἦδη τὸ ἔθος.., ὥσπερ γὰρ φύσει τὸ μετὰ τόδε ἐστίν, οὕτω καὶ ἐνεργείᾳ· τὸ δὲ πολλάκις φύσιν ποιεῖ. ARIST., *De memoria*, etc., 2, 452 a, 27.

Il principio dell'abitudine attiva è poi fondamentale per Arist. che ne fa uso per la definizione della virtù. L'abitudine per A. può considerarsi come lo sviluppo d'una spontaneità che trasforma l'atto in un'attività permanente. — Gli Stoici dànno all'ἕξις un significato molto più esteso, facendone la qualità che comprende i caratteri essenziali della cosa e suppone un principio interno e innato di conservazione; insomma l'ἕξις per loro è la forma e l'unità dei corpi, ed è essa che spiega niente meno che la natura e la scienza. Nella natura l'ἕξις è una forza che convince e lega gli elementi della pietra e del

Digitized by Google

Ma Kant non esce dalla sua considerazione ipotetica delle leggi gnoseologico-metafisiche valide a priori per la natura, come oggetto *totale* d'ogni esperienza possibile. Perciò non risolve tutte le difficoltà sollevate da Hume e dai suoi avversarj. Ora noi vediamo chiaramente che il vero punto della questione era doppio. Oltre alla difficoltà di stabilire l'origine del concetto di causa come pensato a priori dalla ragione, in quanto facoltà del pensiero puro (1) e perciò possedente un'intima verità indipendente da ogni esperienza, si trattava di risolvere anche la questione del modo di scoprire e di provare i rapporti causali della natura, sempre cioè l'ordine formale necessario, ma entro i limiti della scienza fisica particolare (non della fisica pura di Kant). Kant

---

legno, le ossa e i nervi dell'animale. Nella scienza è una forza che unisce le rappresentazioni una volta comprese in forma di sistema (σύστημα). Per Leibniz l'abitudine (del passato) interviene come ragione determinante negli atti presenti, ed egli ne cerca l'origine nelle leggi e nello sviluppo della spontaneità spirituale. Che cosa dunque, in questa interpretazione, significava ridurre tutto all'abitudine, come faceva Hume? Significava ridurre tutto ad una natura, che, per quanto ne supponga sempre un'altra prima, tuttavia non cessa di essere una permanente natura, cioè una permanente costituzione, base e condizione ineliminabile d'ogni esperienza possibile. Di qui a sopprimere il nome pericoloso di abitudine ma a conservarne il concetto buono, (cioè la tesi d'un intimo e costitutivo principio di organizzazione d'ogni esperienza possibile in generale) il passo era breve; mentre il vantaggio era grandissimo, purchè al fatto dell'abitudine si attribuisse decisamente un valore superindividuale. Io non posso supporre che questa conclusione abbia potuto sfuggire alla mente di quell'uomo così acuto. Hume dice: — almeno in rapporto al principio di causa — è l'abitudine mentale che impone una forma. Kant riflette che l'abitudine costituisce una seconda natura, quindi conclude: è la nostra stessa costituzione mentale cioè la natura stessa dello spirito nostro che impone la forma. E ciò in generale, vale a dire per tutti i principj puri della ragione, al disopra d'ogni arbitrio individuale, come funzione a priori d'ogni esperienza. Tale almeno è la mia ipotesi. E ciò che dà ad essa un interesse particolare è che l'abitudine stessa come spontaneità dell'attività spirituale, studiata per altri criterj indipendenti dal punto di vista kantiano, è divenuta uno dei massimi principj della filosofia speculativa per opera del Maine de Biran, del Ravaisson e della loro scuola.

Finalmente a me pare che, in confutazione dello scetticismo di Hume, Kant abbia avuto il reale merito di scoprire e di giustificare criticamente non la forma dell'objettività considerata da Hume, ma un'altra forma più alta di objettività di cui mai era venuto in testa a Hume di dubitare. Così credo che resti sempre più corroborata la tesi del Tarozzi che il vero di Kant è ancora il vero di Aristotele.

(1) *Prol.* Einleitung (Rosenkranz. 1838), pag. 8.

Digitized by Google

credette che il punto centrale della questione fosse il primo e vi si applicò meravigliosamente, vedendo nella questione dell'origine le fonti dalle quali debbono venir derivate tutte le leggi generali d'una natura già data. Trovata quella (l'origine del concetto di causa) egli dice, anche la questione delle condizioni della sua applicazione e dei limiti entro i quali essa è legittima, sarebbe stata risolta da sè (*von selbst*) (1). Ma il guaio è che questa questione, secondo Kant, risolvibile poi da sè, è una questione così poco comoda che gli scienziati non riescono mai a risolverla col semplice richiamarsi all'oracolo dell'origine a priori del concetto. Il fatto è che, in pratica, solo in alcuni casi è possibile trovare e provare la presenza di certi rapporti causali.

Ma Kant non dice mai come e perchè solo in alcuni casi sia possibile parlare seriamente di rapporto dimostrabile di causalità. Qui c'è evidentemente un difetto d'analisi. Non giova il dire che, nell'ipotesi di Kant, la natura non si presenta più ai nostri occhi come un caos, essendo il postulato della legalità di tutti gli oggetti dell'esperienza giustificato dai continui trionfi delle scienze sperimentali; perchè noi possiamo avere tutte le migliori ragioni di opportunità teorica e pratica per introdurre tale o tal altro postulato nella scienza, ma i postulati, non essendo logicamente necessarj non bastano a darci la verità. Fossimo anche certi che la nozione di causa appartiene alla semplice forma a priori dell'esperienza e che l'esperienza stessa è da noi costruita col principio di causalità, come vuole Kant, qual vantaggio scientifico ne ricaveremmo? Saremmo noi in grado di determinare scientificamente i singoli rapporti causali della natura? Certamente no. La presunzione che, in me come in ogni altro soggetto pensante, sempre si attui l'applicazione della categoria ai dati dell'intuizione, che cioè sempre si compia dentro il mio spirito la sintesi a priori nei riguardi della causalità, non mi fa avanzare di un pollice. Kant insomma ha visto bene del problema causale tutto quello che ha attinenza alla questione gnoseologica dell'origine del principio generico di causalità, ma nello sforzo di cavarne la legge valida per tutto il campo della conoscenza e per tutti gli oggetti dell'esperienza ha dimenticato

(1) *Prol.* Einleitung (Rosenkranz, 1838), pag. 8.

Digitized by Google

di considerare che il problema specifico della causalità è piuttosto un problema specifico di leggi che il problema generico della legge della totalità della natura e di leggi da doversi scoprire e dimostrare caso per caso accuratissimamente. « Non c'è cosa più gradita al filosofo — egli confessa nel § 39 dei *Prolegomeni* — che poter derivare da un concetto a priori e raccogliere così in una conoscenza sistematica tutta la varietà dei concetti e dei principj che prima, nell'uso fattone in concreto, gli si presentava come una pluralità disordinata ». Questa confessione tradisce la sua intima gioia di considerare l'intelletto come la sorgente dell'ordinamento generale della natura. Non dico che questo sia male, tanto meno che sia un errore. Anzi il concetto kantiano della nostra esperienza a priori (quanto alla forma), in grazia di cui tutto ciò che può essere conosciuto soltanto per l'esperienza deve sottostare necessariamente alle leggi superindividuali dell'intelletto ordinatore, mi sembra il punto saldo acquistato dalla critica all'intendimento della conoscenza.

Ma poichè l'esperienza ci dà ora rapporti puramente temporali e contingenti quindi non causali, ora rapporti insieme temporali e necessarj cioè causali, e di questa varietà possiamo addurre i segni più luminosi, non può forse accadere che talora la mente nostra erri, anche senza malizia, scambiando ciò che è solo contingente particolare e soggettivo (quanto ad uno) con ciò che è necessario universale e valido oggettivamente per tutti? Allora nasce quest'imbroglio. Da un lato l'uomo pone ed applica kantianamente la relazione causale ovunque faccia d'uopo di effettuarla e di più l'uomo critico sa che la connessione necessaria delle sue percezioni nel tempo è un puro prodotto della sua medesima attività spirituale che, prima col senso ci dà la sinopsi del molteplice, poscia coll'imaginazione ci dà la sintesi, infine coll'appercezione primitiva ci dà l'unità della sintesi (1). Dall'altro non sa con quale criterio sia *de facto* sia *de jure* egli possa distinguere il causale dal non causale. Dunque che costrutto ne possiamo cavare? Questo solo che la soluzione di Kant non prova nulla per le leggi speciali della causalità.

(1) KANT, *K. d. r. V.* (Rosenkranz), pag. 90.

Digitized by Google

Nondimeno, dalla considerazione di queste difficoltà siamo tratti a convenire che la conoscenza delle leggi speciali di causalità è soltanto resa possibile per il fatto che i fenomeni stanno sotto regole generali dell'unità sintetica, che noi vediamo a priori come le condizioni necessarie dell'intendimento objettivo e così come norme stesse degli oggetti di esperienza (1). Questa bella e giusta riflessione dovuta al König mette in chiara luce uno dei maggiori meriti dovuti alla critica kantiana nei riguardi del problema della causalità.

§ 3. — Il bisogno di precisare il pensiero capitale di Kant, bisogno a cui la critica seria non può non sodisfare, presuppone risoluta la questione del rapporto fra Hume e Kant. Intanto questo rapporto è, come già intravedemmo, ben lungi dall'essere tutto in chiara luce. Saranno ancora utili all'uopo alcuni schiarimenti. Hume in fondo veniva a dire due cose: primo, che non è la ragione analitica che possa darci la conoscenza della connessione causale; secondo, che non è nemmeno l'esperienza degli oggetti esterni. Non quella, perchè la ragione analitica non può dare l'esistenza di fatto delle cose contingenti; non questa, perchè l'esperienza oggettiva non può dare la necessità di ragione. Dunque, egli concluse, le nostre cosidette conoscenze causali derivano da una fonte che non è nè la ragione analitica nè l'esperienza. Ma questa fonte come sorgente di verità non esiste, dunque la conoscenza causale è arbitraria, risolvendosi in un semplice risultato d'una associazione empirica del tutto soggettiva cioè nell'abitudine. Senza ripetere qui gli argomenti con cui Kant mostrò affrettata e illegittima la conclusione di Hume, per poco che seriamente si rifletta, non si tarderà a ravvisare che la tesi di Hume è anche viziosa, per una ragione non mentovata da Kant. Se è vero cioè che nè colla pura ragione nè colla semplice esperienza la determinazione scientifica del rapporto causale è possibile, resta ancora a vedere se tal conoscenza per avventura non si ottenga con l'impiego sintetico e condizionato delle due operazioni.

(1) König, *op. cit.* I, 339-340.

Digitized by Google

Ecco il vero nocciolo della questione scientifica. Ma Kant, per quanto abbia fatto l'importante trovata della sintesi a priori, donde si ricava la possibilità di quella che egli chiama fisica pura, ma che in fondo è poi non altro che la metafisica (1), Kant lasciò completamente da parte la questione tecnica della vera fisica cioè della fisica sperimentale, per arrestarsi al problema gnoseologico dell'origine dei giudizj a priori. Kant in ultima analisi non vide qual posizione privilegiata occupino i giudizj sperimentali, che non sono nè solo empirici nè solo analitici. E dobbiamo proprio convenire che egli trattò troppo leggermente la questione del metodo sperimentale credendola risolvibile *von selbst*. Che se si oppone che — date le due parti della critica della ragione pura: la teoria elementare trascendentale e la metodologia trascendentale — Kant volle arrestarsi deliberatamente sopratutto alla parte prima che contiene il problema della sintesi a priori in tutto il suo profondo significato (2),

(1) Il MARTINETTI ha fatto notare che « la scienza generale della realtà empirica comprende per Kant la *fisica* o scienza della natura esteriore e la *psicologia* o scienza della natura interiore. La fisica pura sarebbe quindi la metafisica immanente della natura esteriore ». (*Proleg.* - Commento, nota 47) e alla nota 139 ribadisce: « La fisica pura è una cosa sola con la metafisica immanente, con la filosofia pura della natura ». Altrove, nitidamente illustrando il concetto della vera scienza per Kant, osserva che « la scienza (per Kant) è scienza solo in quanto è sapere obbiettivo universale e necessario cioè razionale: quindi il semplice accumulamento di dati, l'esposizione storica, rapsodica, *ex datis*, non è ancora scienza. Le scienze empiriche (come p. es. la fisica vera e propria o la psicologia) che tentano la sistemazione razionale d'un dato campo dell'esperienza, non sono nemmeno esse ancora vera scienza... perchè accolgono il dato di fatto, come qualcosa di semplicemente dato, razionalmente inesplicabile .. l'unica, la vera scienza, l'ideale supremo del sapere è la ricostruzione razionale di tutta la realtà ex principiis, non ex datis. (*Ib.* n. 22). Si vede che la fissazione di K. è di rifiutare il nome di scienza ad ogni sapere che implichi un qualsivoglia ricorso ad un dato di fatto. K. vuol chiamare scienza vera un sapere assolutamente scevro d'ogni elemento empirico.

(2) Kant invero dichiara espressamente: « Spero che non mi si fraintenda, e cioè si intenda che io qui non voglio parlare delle regole dell'osservazione di una natura già data e che presuppongono già l'esperienza e quindi non del metodo di ricavare dall'osservazione della natura le leggi di questa, perchè allora queste non sarebbero leggi a priori e non darebbero una fisica pura, ma del modo come le condizioni a priori della possibilità dell'esperienza sono nello stesso tempo le fonti da cui devono venir derivate tutte le leggi generali della natura ». (*Proleg.* § 17). Ma le ragioni che Kant adduce per chiarire il

Digitized by Google

lasciando appena intravedere il problema metodologico, io consentirò in ciò volentieri; ma farò insieme notare che così il problema causale non è risolto, non che formulato in tutta la sua potenza. Che se la critica postkantiana seguì con tanta compiacenza l'indirizzo gnoseologico di Kant e indugiò sul nucleo elementare e continuò il processo d'elaborazione di quei punti fondamentali che già avevano indotto Kant alla pubblicazione del '83 cioè dei *Prolegomeni*, di questo unilaterale indirizzo noi possiamo valerci per affermare che l'eredità di Kant non fu e non è ancora completamente tesorizzata.

§ 4. — In ordine alla questione della causa finale Kant nell'accuratissimo esame della prova fisico-teologica dell'esistenza dell'Ente degli Enti riduce la discussione ai seguenti argomenti: « Si riscontrano indubbiamente nel mondo i segni d'un disegno (ordine) prestabilito che dobbiamo considerare come estrinseco agli esseri naturali e loro contingente; perciò si conclude affermando l'esistenza d'una causa sublime, intelligente e libera, autrice unica di questa immensa opera d'arte che è l'universo ». Contro questa prova che, malgrado la sua utilità, non può — a parer suo — elevarsi a una certezza apodittica, egli dirige le objezioni seguenti.

---

suo assunto, se servono a prevenirci da un grossolano errore d'interpretazione (in quanto noi dobbiamo guardarci dal far rimprovero a Kant di non aver risolto una questione (metodologica) che egli non ebbe in animo di affrontare) conducono alla conseguenza veramente critica, ma nel brutto senso della parola, di lasciarci spettatori passivi anzi impotenti di fronte alla massima difficoltà del problema causale che è la determinazione non gnoseologica e cioè filosofica ma sperimentale cioè scientifica delle leggi vere e proprie della natura. È appena necessario notare (oltre a ciò che si dice nel testo) che erroneamente Kant chiama empiriche le leggi causali che si devono ricavare dall'osservazione della natura coi metodi che la fisica sperimentale insegna. È insomma l'ignoranza *de facto* del metodo sperimentale. Ora qui appare nettamente la natura e la portata astratta della dottrina di Kant. Detto una volta che la realtà fenomenica riceve le sue leggi dal nostro intelletto, perchè ne è costituita a priori, è detto tutto. Ma per quanto ingegnosa sia questa maniera di interpretare la legalità della natura, si vede facilmente che non avvia per nulla a rendere più intelligibile praticamente la natura stessa. Riassumendo; Kant non vuol esser frainteso, sta bene: ma il vero intendimento del suo assunto limitatore e della sua soluzione limitata è una riduzione ai minimi termini del suo valore.

Digitized by Google

Anzitutto osserva che il ragionamento analogico fondato sulla somiglianza di certi prodotti della natura coi prodotti dell'arte umana riducendosi in fondo ad un cavillo, non può dar origine che a cavilli. Quindi, affrontando direttamente la prova, in primo luogo objetta che — se valesse — potrebbe tutto al più dimostrare un architetto del mondo non un creatore, cioè una causa autrice della forma (distribuzione degli elementi e loro coordinazione secondo un piano) non della materia (elementi e atomi costituenti la stoffa del mondo) che nulla prova essere effetto d'una causa; in secondo luogo objetta che la prova, non appoggiandosi che sull'esperienza, sempre limitata, contingente e imperfetta non può condurre all'assoluta totalità. La via empirica relativa e indeterminata non può condurre che ad una causa a sè proporzionata, cioè ad una causa empirica relativa e indeterminata. La prova fisico-teologica si trova dunque arrestata nel bel mezzo della sua impresa (1).

Il Janet crede di poter confutare queste due objezioni notando, contro la prima, che l'ipotesi kantiana d'una materia senza causa ci mette in possesso dell'idea d'assoluto, e che noi quindi siamo in diritto anzi in dovere di farne uso anche per la causa organizzatrice di quella forma che lo stesso Kant afferma non inerente alla natura degli esseri del mondo. Ma egli in primo luogo erroneamente attribuisce a Kant un'idea di assoluto — applicata alla materia — che Kant non ha mai espresso e che anzi contradice con tutto lo spirito non che con la lettera della dialettica trascendentale. In secondo luogo non rammenta — come dovrebbe — che la causa organizzatrice della forma, per la seconda objezione di Kant, può da noi esser affermata solo come relativa e indeterminata cioè solo come contingente e mai come assoluta. Dunque la sua confutazione della prima objezione di Kant precipita dalla base. Anche la confutazione della seconda corre la stessa sorte. Invero il Janet afferma che la seconda è già distrutta dalla prima, perchè con la prima Kant ammette l'ipotesi d'una materia preesistente alla forma, cioè necessaria, cioè appunto l'idea d'assoluto applicabile per conseguenza alla causa

(1) Kant, *K. d. r. v.* - Die transscendentale Dialektik. Drittes Haup. Sechster Abschnitt. Von der Unmöglichkeit eines physikotheologischen Beweises, 483-491.

Digitized by Google

della forma. Ma anche qui è evidente che egli vuole far dire a Kant una cosa che Kant non ha mai detto. Dove Kant dice che la materia è necessaria? che esiste per sè? che ha in sè la ragione della sua esistenza? infine che la materia è causa assoluta di sè? D'altronde, se anche lo avesse detto (il che non è), dove Kant ha fatto passaggio dagli attributi della materia a quelli della causa assoluta della forma contingente? Siccome la materia per Kant non è ordinata formalmente, essa non può richiedere una causa architettonica; potrebbe tutto al più spingerci all'ipotesi d'una causa non organizzatrice, cioè d'una causa materiale. Ma lo Janet vuol passare dalla materia alla forma. Chi lo autorizza a confondere la causa materiale colla formale, (distinzione qui resa ovvia dall'impostazione del problema) per assurgere quindi alla causa prima ed ultima, creatrice materiale e organizzatrice formale dell'universo? Venendo poi al cuore della seconda objezione — che da un mondo contingente è impossibile elevarci ad una causa assoluta — come si può seriamente pretendere che questo argomento sia distrutto solo dal fatto che Kant avrebbe ammesso nella prima objezione l'ipotesi dell'idea d'assoluto in ordine alla materia? Si dimostri che la via empirica può, anzi deve condurci prima all'idea d'assoluto, poscia all'esistenza reale d'un essere supremo fuori del mondo. Allora ogni lacuna della ragione sarà colmata ragionevolmente. In attesa di questa dimostrazione, anche la confutazione della seconda prova di Kant, non ha il minimo fondamento.

Che, data la conformazione della mente nostra, in noi sorga naturalmente l'idea che la natura supponga un ordinatore è proprio una verità d'ordine capitale. La critica di Kant, a cui aderiamo completamente, non solo non ci impedisce di ammetterlo ma ce ne dà la ragione ricorrendo alla grande distinzione dei principj regolatori e dei principj costitutivi. Che tale ipotesi sia utilissima nel corso stesso delle ricerche scientifiche, per concepire una certa unità sistematica nella natura, è indubitabile.

Ma non c'è immenso divario tra la finalità di valore regolativo e la finalità di valore costitutivo? Tutta la questione è qui. È lecito identificare la finalità idea - limite con la finalità realtà - objettiva? Passare da un ordine all'altro, significa passare dall'ipotesi alla realtà. Passi allora chiunque non si spa-

Digitized by Google

venti della sproporzione di questi due ordini. Per quanto una ipotesi sia comoda ed utile per l'interpretazione della natura, noi continuiamo a ritenere con Kant che il trapasso dal regolatore al costitutivo cioè dall'ipotetico al reale non è che l'effetto dell'*ignava ratio*. Risulta dalla discussione precedente che le objezioni di Kant contro la prova della causa finale conservano tutto il loro peso (1).

(1) « Kant ne se lasse pas de répéter que le principe de finalité n'a qu'une valeur de ce genre. Il appartient non au jugement *déterminant*, mais au jugement reflechissant ». È strano che il Janet, — dopo aver riconosciuto con tanta nettezza questa profonda distinzione kantiana con tutte le conseguenze derivanti come questa: on ne peut pas attribuer à la nature elle-même quelque chose de sembable à un rapport de finalité, mais seulement *se servir de ce concept* pour réfléchir sur la nature » (*op. cit.*, pag. 465-466) e quest'altra: « che la finalità objettiva (cioè quella che costituisce propriamente il rapporto da mezzi a fine) ha ancor meno realtà della finalità subjettiva o estetica, perchè questa riposa ancora su qualche principio a priori, mentre quella non riposa che sull'analogia » (*op. cit*, 468), insomma che la finalità è un'ipotesi necessaria dovuta alla conformazione dello spirito umano (*op. cit.* 470), e, a tutto dire, « un'induzione risultante dall'analogia » (473) — confonda poi l'ipotesi prima con la verità, poscia con la realtà!

Digitized by Google

CAPO XI

La filosofia nella prima metà del secolo XIX.

§ 1. — Il movimento delle idee nel secolo XIX rispetto al problema della causalità è molto importante. È vero che ritroviamo in esso tutte le posizioni filosofiche, scientifiche ed empiriche dei secoli precedenti. Ma oltre alle innegabili ripetizioni, parecchie novità così di critica come di sistema si mostrano effetto d'un serio progresso. Noi quindi passeremo in rassegna le più importanti teorie aitiologiche, anzitutto — per la prima metà del secolo — isolando gli indirizzi capitali che si svolsero successivamente, poscia — per la seconda metà del secolo e fino ai giorni nostri — raggruppando invece i varj sistemi secondo le loro affinità dottrinali a mente d'un criterio d'ordine che sarà indicato a suo tempo.

§ 2. — Hegel anzitutto rigetta gli argomenti in favore dell'aitiologia scientifica tratti dai reali e crescenti trionfi del metodo sperimentale, rispetto a cui egli assume e conserva una posizione piuttosto beffarda, come fa rispetto ad ogni forma di sapere mediato versante in generale nei limiti della scienza finita (1). Basterebbe questo contegno a provare che la sua speculazione non è in tutto sintetica (2).

(1) Non c'è forse filosofo più di Hegel disposto in teoria a proclamare e a pretendere che la propria filosofia riconosce il contenuto astratto apparecchiatole dalle scienze speciali e ne fa tesoro per sollevarsi alla verità superiore, ma in pratica meno in grado di provare l'uso nonchè il doveroso rispetto per la verità del sapere mediato. Perciò egli stesso, malgrado il suo enorme amore sintetico, rimase nell'indistinto crepuscolo che precede la sintesi.

(2) Una speculazione veramente sintetica richiede che tutti gli scopi delle discipline finite vengano riassunti come posizioni costituenti i suoi medesimi

Digitized by Google

Egli compendia così la sua teoria logica (logico-metafisica) della causalità. « La sostanza è *causa,* in quanto è riflessa in sè, contro il suo passaggio nell'accidentalità; e così è la *cosa originaria;* ma altresì sopprime la riflessione in sè o la sua mera possibilità, si pone come il negativo di sè stessa, e produce un *effetto,* una realtà; la quale è quindi soltanto *posta,* ma per mezzo del processo dell'effettuare è insieme necessaria ». « L'effetto è *differente* dalla causa; l'effetto, come tale, è una *posizione.* Ma la posizione è egualmente riflessione in sè ed immediatezza; e l'agire della causa, il suo porre è insieme un *presupporre,* in quanto si tien fermo alla diversità dell'effetto dalla causa. C'è per tal modo un'altra *sostanza,* sulla quale accade l'effetto. Questa, come immediata, non è negatività che si riferisca a sè e sia *attiva;* ma è *passiva.* Ma, come sostanza, è altresì attiva: supera la presupposta immediatezza e l'effetto in essa posto e *reagisce* cioè supera l'attività della prima sostanza, la quale però è egualmente questo superamento della sua immediatezza o dell'effetto in essa posto: supera per tal modo l'attività dell'altra e reagisce. La causalità trapassa così nella relazione dell'*azione reciproca* » (1).

Come si vede, i punti fondamentali sono due: la risoluzione della relazione sostanziale nella relazione causale e il passaggio della relazione causale nella relazione dell'azione reciproca. Quanto al primo, Hegel dà alla causa due sensi: uno straordinario che è la *causa sui,* e uno ordinario che è la *causa finita.* La causa sui è per lui l'assoluta verità della causa, e perciò la vera causa in sè e per sè. La causa finita si arresta alla differenza delle determinazioni formali, in quanto causa ed effetto vengono rappresentati come due diverse esistenze indipendenti, « il che — egli aggiunge — essi sono sol quando si astragga dalla loro relazione causale ». La causa finita poi non manca di esser posta come effetto, questo ha a sua volta un'altra causa, e così nascono il progresso e il regresso causali all'infinito. Però non è facile comprendere bene il pensiero di Hegel circa la ri-

---

momenti, e non solo come introduttive, ma come coessenziali alla sua stessa verità. Avendo trascurato troppo questa esigenza sintetica, la teoria hegeliana rimane troppo nel campo presintetico dell'opinalità.

(1) HEGEL, *Encicl. d. scienze fil.* (trad. Croce), § 153, § 154, pag. 136, 137.

Digitized by Google

soluzione della sostanza nella causa. A me pare che Hegel abbia in realtà voluto dire questo che la sostanza non potrebbe essere ciò che deve essere, effettività essenziale e assoluta necessità, cioè attività reale che deve effettuarsi libera da ogni condizione se le cose non fossero *effettuate* esclusivamente da essa. Ciò viene a dire, in altri termini, che la sostanza in quanto è *la cosa originaria* cioè l'assoluto principio effettuatore delle cose ne è appunto la causa. Tutto sta a vedere se il concetto della causa sui, a cui per questa via siamo forzatamente condotti, abbia vero valore. Ma ciò ci conduce al secondo punto cioè alla questione della causazione reciproca. Quanto a questo Hegel si pone come decisivo continuatore e superatore di Spinoza, sulle cui tracce già Amedeo Fichte aveva potuto ripudiare tanta parte del criticismo, sollevandosi all'Io assoluto. Pensate che non sia più io, povero individuo finito, nè pure solo la ragione nostra bassamente soggettiva, per cui ogni determinazione è negazione, ma che sia la sostanza infinita stessa di Spinoza che, superato il dualismo con l'Io penso di Kant e soggettivandosi coll'Io assoluto di Fichte e infine identificandosi con la ragione di Schelling, dica cartesianamente: *Io penso, dunque sono*. Questo essere e questo sapere (sapersi) è, a mio parere, il tratto più saliente della filosofia moderna che si conclude in Hegel, inverando sistematicamente tutta la filosofia anteriore.

La verità di questo richiamo a Spinoza si mostra anche meglio per un altro riflesso. Per Hegel infatti sostanza ed attività si convertono, e questo è il perno del suo trapasso dalla causalità alla reciprocità, giacchè quella esistenza in certo modo esteriore che la sostanza in quanto attività pone è per un verso passiva (rispetto alla causa produttrice che l'ha posta) e per un altro attiva (rispetto all'essere suo proprio che acquista nel determinarsi come sostanza e quindi come attività). Insomma l'effetto stesso come sostanza reagisce contro l'attività della prima sostanza. Ed ecco il trapasso. Ma questo concetto è prettamente spinoziano. Invero noi già vedemmo Spinoza elevarsi al sommo concetto metafisico dell'efficienza reciproca cioè della causa che si effettua e dell'effetto che si causa, respingendo ogni ideale interiore (Vol. I, capo VIII, § 4-7). Dunque in questo l'hegelismo non supera di gran fatto lo spinozismo benchè gli hegeliani, per

Digitized by Google

esagerare l'originalità del loro caposcuola e vantarlo l'assoluto superatore, si compiacciano troppo di confondere lo spinozismo col semplice naturalismo insoggettivo prekantiano. E così ha fatto anche, benchè di sbieco (1), lo Spaventa. Egli si è invece molto bene reso conto del trapasso dialettico dalla causazione alla reciprocità, e spiega l'oscuro pensiero hegeliano con questo luminoso commento. « E in verità, se la causa è tale in quanto efficiente, ed è efficiente in quanto ci è l'effetto; o, in altri termini, se l'effetto fa causa la causa; è evidente che l'effetto, in quanto effetto, è insieme causa. Così l'effetto, in quanto deriva dalla causa, riopera, reagisce contro di questa; effettua questa, come questa effettua lui; causa ed effetto si *effettuano reciprocamente*. Così la relazione di causa ed effetto si risolve nella efficienza reciproca (o effettuazione reciproca)... Ora *efficienza reciproca* vuol dire: la causa che *causa* o *effettua sè stessa*: *causa sui* » (2).

Stando frattanto alla pura dottrina, quello che più sorprende in questa maniera d'intendere l'efficienza reciproca è l'impossibilità di dare un senso ragionevole agli esempj di rapporto causale per i quali dovrebbe valere l'esposto criterio.

Considerando ad esempio il calore come causa della dilatazione dei corpi, in che modo si potrebbe dire, per applicare il principio che l'effetto fa causa la causa, che la dilatazione dei corpi fa calore il calore? L'unico senso mi pare questo: la dilatazione dei corpi, per essere quel che è, cioè pressione esercitata e, in ogni caso, manifestazione della tensione propria delle sue molecole, ossia della energia di queste, fa che il calore sia calore cioè energia termica delle molecole in rispondenza all'aumento nella loro temperatura, ma non effettua questo aumento d'energia termica, altrimenti dovrebbe scaldarlo e insomma dovrebbe risolversi essa medesima nel calore del calore;

(1) Di sbieco, perchè il superamento hegeliano dello spinozismo è riferito, non già a proposito dell'Essenza e nella determinazione dell'Attualità, ma a proposito del concetto e nella determinazione della soggettività. Cfr. SPAVENTA, *Logica e Metafisica* (ed. Gentile, pag. 359). Ma anche rispetto alla soggettività il *sè* spinoziano della Causa sui non è bene inteso da lui, come dal Gentile. (GENTILE, *Teoria dello spirito, etc.* pag. 186).

(2) SPAVENTA, *op. cit.*, 347-8.

Digitized by Google

il che è assurdo. E analogamente si ragioni per qualunque altro esempio di rapporto causale da quello della causa infinita indicato da Hegel fra Dio e il creato, a quello pure hegeliano, della causa finita fra la pioggia (causa) e l'umidità (effetto) (1), non potendosi mai in nessun caso vincere la questione col pensiero della costante identità riguardo al contenuto (sostanza, acqua), malgrado la differenza evidente nella forma; perchè la questione della forma, nella ricerca della causa essendo capitale, non può ridursi a quantità trascurabile. È insomma evidente che non si potrebbe trarre alcuna utilità dalla tesi dell'effetto che fa causa la causa, salvo che non si potesse attribuire un senso alla tesi dell'identificazione dell'effetto colla causa della sua causa. Ma non c'è forse paradosso che, grazie alla perizia d'un brillante scrittore non possa parere a qualcuno fecondo di utili risultati!

Se ora si rifletta al fatto che col processo dialettico hegeliano: sostanza-causa-reciprocità, la necessità assoluta rivela il suo intimo contenuto sicchè le sue determinazioni successive non sono già estranee l'una all'altra ma momenti di un solo e medesimo tutto rientrante in sè stesso, s'intende facilmente come, per Hegel, la necessità si trasfiguri in libertà concreta e positiva e la sostanza trovi la sua verità nel Concetto posto come la potenza della necessità e della libertà reale, verità ed unità dell'Essere e dell'Essenza. Ma su questo concetto hegeliano della risoluzione della necessità nella libertà — che è pure un altro *punctum saliens* di Spinoza — avremo occasione di ritornare direttamente nella parte III (2).

Circa la causa finale Hegel ammette che v'hanno cause finali nella natura, anzi che tutto è causa finale, perchè questa è la sola causa vera contenente in sè la ragione della propria determinazione. Scartando poi, con elegantissima discussione, il modo ordinario della rappresentazione della causa finale cioè il rivestimento che piglia nella nostra coscienza — come una rappre-

(1) HEGEL, *op. cit.*, § 153.

(2) Il KOENIG non attribuisce ad Hegel un posto particolare nella sua rassegna storico-critica, contentandosi di dichiarare, nella *Einleitung* del vol. I, che l'idealismo trascendentale postkantiano appare come la conclusione sodisfacente del precedente sviluppo storico dei concetti, (*op. cit.*, pag. 15). Ma questa lacuna non è in alcun modo giustificabile.

Digitized by Google

sentazione anticipata del fine o un effetto realizzato dopo un'idea preconcetta, scelta, prevista e voluta — assegna alla attività della natura la pura finalità razionale senza coscienza e riflessione, la finalità immanente ed interna, insomma, affatto irreducibile a quella che s'incontra nelle opere dell'industria umana. Nella natura, secondo lui, il fine si realizza semplicemente in quanto si realizza la causa, perchè la causa sviluppandosi tocca il proprio fine, senza uscire da sè.

Questa dottrina della causalità finale immanente ed incosciente segna certo un progresso straordinario nella purificazione del concetto teleologico. L'ipotesi della trascendenza causale al suo confronto entifica più chiaramente la sua chimera. Ma in fondo nemmeno l'idea d'un universo dotato d'una finalità interna riesce a liberarsi dalle objezioni di Spinoza e di Kant. La fusione graduale delle finalità con l'attività autoctona dell'universo tende senza dubbio a cancellare l'aspetto antropomorfico del principio teleologico, ma non riesce a sostituirgli una concezione soddisfacente.

Non vi riesce, perchè il principio del finalismo immanente senza l'immanenza della coscienza non ha senso. Che significa proporsi un fine senza sapere (spirito)? Tal finalismo non è umano certo, ma neppur finale. Come potrebbe proporsi un fine ciò che non ha intenzione, ciò che non sa? Affermare che il fine si realizza nella natura (non ancora spirito) in quanto si realizza la causa senza uscire da sè, val quanto identificare ogni causa con l'autocausa e colla sua causa finale (*finis sui*), cioè affermare che ogni causa è causa finale. Il che è la tesi, non la sua prova... Di più, la nozione di causa finale (se si ammette) non esige forse che si dia un senso alla nozione correlativa di effetto iniziale? Ma qual senso si può dare alla nozione d'una successione logica (dialettica) dello spirito alla natura, irriducibile alla successione sensibile (temporale), mentre poi questa deve essere riducibile in fondo a quella, com'è l'esigenza fondamentale del panlogismo?

Finalmente è ovvio che la teleologia hegeliana resta ancora confitta nel pregiudizio d'*una* causa, mentre il concetto di questa non è che un mero ideale di perfezione di cui la ragione nostra si forma arbitrariamente un'ipostasi. Discutere

Digitized by Google

poi sulla preferibilità dell'ipostasi assunta a spiegazione causale dell'universo è possibile ed anche utile per i bisogni regolativi della nostra vita teoretica e pratica, ma la natura ipotetica del principio non cambia.

§ 3. — Un indirizzo filosofico affatto diverso dal precedente perchè si riattacca alla scuola scozzese, pure apportando un nuovo contributo alla storia delle idee, è l'intuizionismo volontaristico.

L'autore più importante che ha sviluppato con brillanti ricerche psicologiche questa tendenza è il Maine de Biran, il riconosciuto fondatore della scuola spiritualistica francese del secolo XIX. Nell'Introduzione al suo *Essai sur les fondements de la psychologie* (che malgrado le oscillazioni della critica del M. di B. si può considerare come formula capitale della sua fede filosofica), l'io è posto come il vero *fatto primitivo* della vita interna e non già come sostanza ma come forza produttrice di certi effetti. Fa d'uopo subito avvertire che la coscienza rivelatrice della nostra interiore attività non ci dà punto questa forza allo stato di nozione ma allo stato di sentimento immediato anteriore alla nozione astratta che lo spirito in seguito se ne fa (1). Per questo sentimento noi ci sentiamo come cause relativamente a certi movimenti o modificazioni operate nel nostro organismo che consideriamo quindi come effetti. Il fatto primitivo di questa forza è ciò che noi diciamo sforzo; e a buon diritto perchè la nostra forza produttrice interiore o causalità effettiva non si può esercitare se non vincendo qualche resistenza e propriamente l'inerzia dei nostri organi (2) «Le point de vue qui pourra rémonter jusqu'au véritable fait primitif du sens intime, se placera entre ces deux doctrines (l'empirismo o sensismo e l'apriorismo o razionalismo) qui sont plus éloignées l'une de l'autre par la différence de leur objet qu'opposées par la contrariété de leurs principes... Il trouvera dans l'expérience intérieure une base commune» (3).

La psicologia che si fonderà su questo punto di vista sarà in

(1) MAINE DE BIRAN, *Œuvres inédites* par Naville, I, 36-47
(2) Ibid. I, 48.
(3) Ibid. I, 69.

Digitized by Google

certo modo la sintesi del fatto e dell'idea, mediante il fatto primitivo del senso intimo, fatto contingente in quanto fatto, e necessario in quanto primitivo. È il sentimento immediato della causalità zampillante dal cuore della coscienza che deve essere il fondamento della scienza dell'anima (1), se questa non vuol ridursi — per fare astrazione dalla ricerca della causa, — ad essere un edificio puramente logico.

L'uomo ha un senso superiore a tutti gli altri per cui si riconosce come potere di cominciare e d'eseguire liberamente un atto o una serie di atti. Questo potere si verifica col suo stesso esercizio e quindi porta con sè il suo criterio ricco di tutta l'evidenza del senso intimo (2). Introdotto questo punto di vista generale, il M. de B. aggiunge vasti e profondi schiarimenti nella parte diretta del saggio. Posto il sentimento dell'io come il fatto primitivo della coscienza e identificato l'io con la coscienza della nostra attività interiore esercitantesi nello sforzo, mediante il sistema dei muscoli volontarj della vita animale (che è il vero organo del senso dello sforzo), egli deduce che il fatto primitivo è uno sforzo voluto, inseparabile da una resistenza organica o da una sensazione muscolare di cui l'io è la causa. Questo fatto è dunque un rapporto di cui i due termini sono distinti, senza essere separati. « Il y a dans l'effort deux éléments : une force hyperorganique naturellement en rapport avec un résistance vivante » (3). La causalità, riferita ad un tipo interiore, sfida l'argomento di Hume (4). Sarebbe superfluo prolungare queste citazioni. Dunque, riassumendo, in che modo l'io acquista la conoscenza della causa? Semplicemente colla coscienza della sua propria attività, identificata colla coscienza dello sforzo (5). Sforzo, azione voluta, causa sono identici col fatto primitivo della coscienza (6).

Chiarita la dottrina escogitata dall'originale spiritualista per salvarsi dallo scetticismo di Hume, riesce abbastanza facile la

(1) Ibid. I, 74.
(2) Ibid. I, 90-100.
(3) Ibid. I, 216.
(4) Ibid. I, 258.
(5) Ibid. I, 259.
(6) Ibid. 1, 47-49.

Digitized by Google

critica. Anzitutto si può notare che il M. d. B. non fa mostra che di una serie di asserzioni psicologicamente eleganti. Questo significa che alla sua spiegazione bisogna attribuire un carattere puramente arbitrario.

Già il Masci, nel criticare dal più ampio punto psicologico questa dottrina circa la nascita della coscienza, ha dovuto provare che il Maine de Biran non sa sfuggire al circolo vizioso della nascita della coscienza dalla volontà e della volontà dalla coscienza, quindi concluse che, per quanto ingegnosamente pensata, la sua teoria non ha altro valore che d'una escogitazione destituita di prove (1). Attenendomi al criterio generale del Masci ma passando alla controversia che ci riguarda, aggiungerò un'objezione che mi pare definitiva ed è che il Maine de Biran si fa della necessità, e tanto più della maniera di dimostrarla, una idea straordinariamente rudimentale, anzi a dirittura antiscientifica. È l'idea che potrebbe farsene un artista, o un sognatore qualunque. Difatti che ogni uomo sano di mente e di corpo abbia il sentimento immediato della sua forza produttrice di certi movimenti e modificazioni del suo organismo è innegabile. E che ognuno di noi possa dirsi causa effettiva delle operazioni che fa, è omai un'abitudine di linguaggio, contro cui sarebbe tempo perso reagire. Ma che il concetto di causa si riduca a quell'empirico sentimento che io possa avere di me come forza capace di voler compiere uno sforzo qualunque, e che nel senso intimo di questo fatto (che posso ammettere come primitivo) io debba trovare la sintesi del contingente e del necessario (contingente in quanto il fatto è fatto, necessario in quanto è primitivo) è tal giuoco di parole che non può essere preso sul serio (2). Dunque il Maine de Biran che crede di sfidare l'argomento di Hume, riferendo la causalità ad un tipo interiore o meglio al suo tipo interiore, non fa altro che illudersi ingenuamente d'aver risolto la difficoltà. Come può egli dimostrare che il semplice fatto dello sforzo muscolare direttamente colto possieda davvero tutti i caratteri che l'Hume attribuisce a quel

(1) MASCI, *Coscienza, Volontà, Libertà,* Lanciano, 1884, pag. 10.

(2) Anche il SIGWART riconosce che il sentimento della causalità non è dato col puro sentimento della forza inerente alla coscienza di volere (cfr. *Der Begriff des Wollens und sein Verhältniss zum Begriff der Ursache*).

Digitized by Google

concetto di causa che vuole scalzare? Il Maine de Biran dice che la causalità interna dello sforzo voluto è connessione di necessità inerente alla primitività del fatto. Ma cotesto fatto non è semplicemnte empirico? E se anche non lo fosse, come potremmo saperlo? Perchè allora, bisognerebbe ammettere che tutti i fatti di sentimento immediato sono necessarj. Ma non abbiamo invece anche il sentimento immediato dei nostri fatti interni puramente contingenti? Ogni successione semplicemente cronologica di fatti interni più o meno abitualmente avvertita dentro di noi sarebbe allora in pari tempo una connessione logica? I difensori del Maine de Biran farebbero degli sforzi inutili per salvare questa teoria dal fallimento.

Da una conoscenza semplicemente contingente dei fatti della nostra coscienza è impossibile salire — senza il soccorso della ragione — alla conoscenza della necessità; come è impossibile passare con rigore dall'esperienza della congiunzione temporale dei fatti interni alla cognizione scientifica della connessione razionale dei fatti esterni. Si vede che il Maine de Biran si contenta di ricavare dal senso intimo dei suoi rapporti tutto ciò che dapprima vi ha messo dentro egli medesimo. La sua tattica è sempre questa: afferrare il rapporto tra la volizione e il movimento e poi proclamarlo necessario alla luce della coscienza, e per legittimare la trasformazione della contingenza nella necessità appoggiarsi sulla primitività del fatto che porta il suo criterio di necessità dentro di sè, perchè ciò che è primitivo è necessario. Dunque, chi non lo vede? Il Maine de Biran dà al concetto di necessità un significato alogico, cioè diametralmente opposto a quello in questione. Perciò può sfidare Hume; perchè non parla della stessa necessità, salvo l'omonimia della parola. Questo rilievo che mi pare importante è sfuggito tanto al Koenig (1) quanto al Cesca (2) che pure hanno fatto diligenti ricerche sulla dottrina causale del Maine de Biran. Anzi il Cesca, mentre respinge la prima parte della dottrina del M. d. B. che pone l'origine della nozione di causalità nella relazione tra la volontà e il movimento muscolare, fa aperta difesa della origine

(1) Koenig, *op. cit.*, II, pag. 1-23.
(2) Cesca, *L'origine del principio di causalità*, Padova, 1885, pag. 25-33.

Digitized by Google

della nozione di causalità nella relazione tra la volontà e la direzione del nostro pensiero. Se non che l'objezione qui messa avanti contro la dottrina del M. d. B. non manca di ricadere anche sopra di lui e per la stessa ragione. Nè ciò è tutto. La nostra critica ha ancora il dovere di rilevare che la dottrina del M. d. B. non è superiore nè all'empirismo nè al razionalismo (1), perchè, se il sentimento di potere ottenuto mediante il sentimento dell'attività nostra e dello sforzo che accompagna ogni nostra volizione è importante almeno per la coscienza (se non per la scienza) della causalità (punto troppo obliato dalla critica), non meno importante è la esperienza di quel potere attivo che avvertiamo nel passaggio dal così detto esterno all'interno, l'esperienza cioè non solo del *post hoc* ma del *propter hoc* nelle cose esistenti praticamente fuori di noi. Invero noi non postuliamo l'esistenza d'una forza o attività come causa dei movimenti esterni da noi percepiti per la sola analogia dell'attività volontaria che poniamo come causa di movimenti del nostro corpo in seguito alla coscienza immediata. L'esperienza della forza esterna è in noi non meno legittima della esperienza della forza interna. Quindi erra restando solo a mezza via chi crede di poter risolvere solo in un senso o nell'altro la controversia. Il mondo reale che con le sue vicissitudini necessarie e contingenti ci sta continuamente dinanzi è vivente e causale così nella natura come nel pensiero. Non gli esterioristi hanno diritto di chiudere la bocca agli intimisti, nè gli aprioristi hanno diritto di mandare a spasso i seguaci dell'aposteriori (2).

(1) Il KOENIG per contro ritiene che il M. d. B. è superiore sia all'empirismo che all'apriorismo (*op. cit.*, II, pag. 12). Egli inoltre lo loda per essersi ricongiunto con Berckeley; per aver stabilito che noi ci conosciamo come esseri attivi; per il suo concetto della coscienza dell'io, intimamente legata alla coscienza del non io (con effetto reciproco); per aver oltrepassato Kant, agli occhi del quale l'io e il non io sono solo il pensante e il pensato e questi non sono ancora in relazione causale fra loro; per aver posto l'io più come un soggetto che vuole, che come un soggetto che pensa.

(2) Secondo il KOENIG, la teoria causale del M. d. B. è insufficiente sotto tre aspetti: perchè il concetto dell'attività della volontà invece di fondarsi sui dati immediati della coscienza è il prodotto d'un gruppo di interpretazioni empiriche; perchè dalla coscienza della nostra attività volitiva si può solo dedurre la nozione della causalità immanente (non quella della c. transitiva); perchè in ogni caso il trasporto del concetto causale su oggetti esterni mate-

Digitized by Google

§ 4. — La dottrina causale di Schopenhauer ha, per la definizione logica del concetto di causa, un'importanza scientifica straordinaria, perchè in essa per la prima volta si riconosce nettamente che la funzione essenziale della causalità è l'unione del tempo e dello spazio. Veramente questa teoria è fondata sopra una teoria della conoscenza e una concezione dell'universo insieme così realistiche e pure idealistiche, così empiriche e pure trascendentali e in pari tempo sfornite a tal segno di verificazione che pare impossibile che egli abbia potuto sbarazzarsi la via da tanti vani fantasmi per depurare con sì netto giudizio critico la sua nozione. Però non bisogna obliare che noi stessi dobbiamo scrupolosamente spogliare la sua dottrina da tutti gli arzigogoli che l'avviluppano, se vogliamo tenerci alla stretta verità di valore scientifico che importa stabilire. La sua metafisica sopra l'objettivazione immediata (idee) e mediata (corpi) della volontà, sopra la formazione del mondo come fenomeno cerebrale dal fatto concreto della rappresentazione oppositrice dei due mondi speciali del soggetto e dell'oggetto è troppo nota ai lettori, perchè una minuta analisi possa ancora essere utile qui. Notiamo solo in generale (1) che nella formazione del mondo oggettivo secondo S., si riscontrano due fasi: la prima è semplice coscienza delle sensazioni brute e costituisce il materiale greggio della conoscenza; la seconda, distinta in due gradi, è l'elaborazione della molteplicità operata dalla sensibilità colle forme a priori dello spazio e del tempo, e l'elaborazione dell'unità operata dall'intelligenza in senso stretto colla forma pura della causalità, per cui da un

riali si presenta come atto arbitrario della conoscenza inesplicabile e logicamente non motivato (*op. cit.,* II, pag. 23). È facile intendere come i due ultimi appunti, provano il carattere rudimentale ed incerto dell'aitiologia Biraniana. Ma il 3° appunto del KOENIG non è che la ripresa della forte objezione già mossa dal COUSIN nella XIX lezione del suo *Cours de l'histoire de la Philosophie,* dove prova l'impossibilità in cui si trova la filosofia di dedurre dal sentimento della causa interna l'idea delle cause esteriori, e di spiegare così il principio di causalità (COUSIN, *Oeuvres,* édit. Hauman, I, 279-284).

(1) La natura ristretta della presente ricerca mi impone di considerare SCHOPENHAUER più come un seguace dell'apriorismo di Kant, che come promotore del Volontarismo. Per questo mi arresto naturalmente all'opera *Der Satz v. Grunde* (W. III) il cui pensiero direttivo fu conservato nell'opera maggiore *Die Welt als Wille und Vorst.,* II, 48-55.

Digitized by Google

lato applicando le forme a priori del tempo e dello spazio al materiale greggio delle sensazioni si oppone alla molteplicità instabile del flusso temporale (successione) la molteplicità stabile della persistenza spaziale (posizione), dall'altro applicando ai vuoti quadri fenomenici delle molteplicità temporale e spaziale la forma piena a priori della causalità si riconciliano le forme del flusso instabile del tempo colle forme della persistenza stabile dello spazio.

Il risultato di questa unione dei prodotti della sensibilità e dell'intelligenza in senso stretto, è la materia o l'azione, semplici sinonimi della causalità. Da ciò si deduce che la conoscenza della causalità è l'unico scopo dell'intelligenza (*Verstand*). Essa ci fa sapere in altri termini, ciò che dura cangiando o che cangia durando, il mobile nell'immobile, o l'immobile nel mobile, in quelle funzioni cerebrali o forme fondamentali della conoscenza (tempo, spazio, causalità) che costituiscono il campo attivo, dell'intelligenza, in tutto e per tutto correlativa alla materia. Togliete l'intelligenza o l'azione e voi non avrete più la materia, togliete la materia e vi sarà impossibile così l'intelligenza come l'azione. Materia e intelligenza non sono che una sola e medesima cosa esaminata da due lati opposti. Tanto fa dunque dire che la materia è incorporale, quanto l'affermare che l'intelligenza è materiale. Ma limitiamoci allo studio della causalità. Secondo Schopenhauer la legge di causalità non vale che per l'ordine dei fenomeni a titolo di principio regolatore, ed essa è a priori, funzione essenziale della nostra intelligenza. Inoltre solo il mondo oggettivo è retto dalla legge di causalità. Il mondo del soggetto se ne sottrae, e infine non vi è causalità nel rapporto tra soggetto e oggetto. Sarebbe nondimeno erroneo ritenere che le nostre rappresentazioni stanno in una connessione regolare soltanto per virtù del rapporto unitivo di causalità, per la ragione che tutti i rapporti possibili tra le nostre rappresentazioni soddisfano insieme alle due leggi dell'omogeneità e della specificazione. Per la prima conveniamo che ci è affatto impossibile rappresentarci nessun oggetto come esistente per sè e indipendente, come pure niente di singolo e di isolato può diventare oggetto per noi. È appunto questa associazione che trova la sua espressione generale nel principio di

Digitized by Google

ragion sufficiente (*Satz von Grunde*). Per la seconda e dopo un esame particolareggiato, si stabilisce che questa associazione, sempre ritenendo il suo elemento comune assume quattro forme radicali diverse secondo le diverse sorta degli oggetti, che egli tratta praticamente con questo ordine: principio di ragion sufficiente del divenire (*p. fiendi*), del conoscere (*p. cognoscendi*), dell'essere (*p. essendi*), dell'operare (*p. agendi*), mentre afferma che sistematicamente dovrebbero essere ordinate così: p. essendi, fiendi, agendi, cognoscendi. Il principio dell'essere (essendi) vale pei rapporti di spazio e tempo e in accordo con la necessità matematica; il principio del divenire (fiendi) vale pei rapporti fra causa ed effetto ed in accordo con la necessità fisica, il principio dell'operare (agendi) vale pei rapporti fra motivo ed azione ed in accordo con la necessità morale, il principio del conoscere (cognoscendi) vale pei rapporti fra la ragione e conseguenza ed in accordo colla necessità logica. La differenza fra questi quattro significati del *Satz von Grunde* non è sempre stata afferrata con chiarezza. Oltre alle cose dette, si ritenga che nel caso del divenire (fiendi) c'è applicazione del principio di ragione sufficiente ai cambiamenti degli oggetti (che debbono sempre avere una causa); nel caso del conoscere (cognoscendi) c'è applicazione del principio ai soli giudizj (che per essere veri debbono sempre avere una ragione); nel caso dell'essere (essendi) non si tratta nè di cambiamento nè di sola ragione di giudizj, ma di pure intuizioni formali di spazio e tempo; nel caso dell'operare (agendi) infine l'applicazione si fa al volere e concerne la causalità degli avvenimenti interni.

Rispetto al principio del divenire (fiendi) che è il vero caso del rapporto di causalità, si noti ancora che la causa, secondo S., prende tre forme: la causa in senso stretto (*Ursache*) per le cause meccaniche fisiche e chimiche dei corpi inorganici; lo stimolo o l'eccitazione (*Reiz*) per le cause organiche degli esseri vegetali; il motivo (*Motiv*) per le cause volontarie degli esseri animali. Aggiungere altri particolari di gnoseologia e metafisica sarebbe ozioso. Veniamo subito alla critica.

Due cose insussistenti, fra l'altro, si rilevano da questa dottrina, cioè la necessità di tutte le forme d'associazione delle nostre rappresentazioni vincolate dal *Satz von Grunde*, e la

Digitized by Google

causalità vera e propria senza necessità logica. O dunque Schopenhauer dà ad ogni serie temporale e spaziale appresa empiricamente il valore di necessità, ma la cosa non cessa d'essere praticamente vana nonchè falsa malgrado ogni asserzione contraria, o egli pone come necessarj solo alcuni rapporti di tempo e di spazio, per esempio quelli che egli dice matematici, sia per l'aritmetica, sia per la geometria, ma non ci addita alcun criterio nè di distinzione nè di prova. Ciò significa che egli parla gratuitamente di necessità. O dunque Schopenhauer ritiene che il semplice pronunciato dell'intelligenza sia capace non solo di dare il ripieno della causalità alle forme vuote dello spazio e del tempo, ma di conferire senz'altro il pregio della necessità causale alle serie contingenti dello spazio e del tempo. Ma qual governo egli faccia della contingenza, in tale supposizione noi dobbiamo attentamente osservare. Che Schopenhauer sia obbligato a largire non solo la necessità, come già fu detto, ma la causalità a tutti i fenomeni del mondo, non è evidente? Dunque che cosa ci resta ancora da fare scientificamente dopo ciò, e per quello scopo pratico che non si contenta di aforismi? Una cosa semplicissima ma ben amara. Sapere che il principio di necessità e di causalità vige in tutto il mondo in quanto è dato nelle nostre rappresentazioni dal *Satz von Grunde*, cioè sapere teoricamente che tutto è necessario e che noi viviamo direttamente la causalità nel suo intimo senso, ma ignorare praticamente la dimostrazione anche del più modesto rapporto di causalità. Esser immerso nella fontana della necessità e morire assetato, tale sarebbe la triste sorte riservata allo scienziato che si lasciasse sedurre dalla ingannatrice prospettiva aitiologica di Schopenhauer. È il vizio dell'apriorismo spinto all'estremo (1).

(1) Anche il KOENIG ha fatto giustizia dell'esagerato criticismo aprioristico di S. a questo riguardo e più ancora riguardo alla questione della cosa in sè che vizia tutta la concezione schopenhaueriana della causa. « Nun bekennt sich ja aber Schop. zum Kriticismus und von diesem Standpunkte aus betrachtet ist seine Lehre geradezu unsinnig und widerspruchsvoll. » (KOENIG, *op. cit.*, 72). Non meno vivacemente il Koenig combatte la tesi schopenhaueriana della volontà come causalità veduta dal di dentro, rimandando alla precedente confutazione della stessa tesi a proposito del Maine de Biran (*op. cit.*, pag. 74). Contro questo errore cardinale (Cardinalirrthum) il Koenig ripete che noi, nel volere, non possiamo essere coscienti di una causalità transitiva, passante dal

Digitized by Google

Comprendo che sarebbe ridicolo confondere la questione gnoseologica della causa colla questione scientifica esatta, come ho già notato più volte e specialmente nella critica della teoria di Kant.

Ripeto ben volentieri con Schopenhauer che il dire che una causa debba essere esterna, secondo la massima probabilità, dipende già da una legge, la cui origine è nel nostro cervello, la quale è non meno subjettiva della stessa sensazione. Più tosto trovo da osservare qualche altra cosa ed è questa: l'apriorismo formalistico di Kant, ripetuto qui pedissequamente da Schopenhauer (salvo l'intellettualità dell'intuizione), non è che un postulato.

A complemento del nostro giudizio ci resta ad esaminare il punto più importante della teoria di S., cioè la tesi della causalità come unione intellettuale del tempo e dello spazio. Il primo pregio di questa tesi è di porre la causalità come sintesi di necessità razionale e di contingenza temporale e spaziale come sintesi cioè di verità di intelletto e di intuizione. Una pura rapsodia di intuizioni temporali e spaziali non si risolverà mai in una connessione causale. L'altro pregio di Schopenhauer è di conciliare il tempo e lo spazio nella definizione della causalità. La scuola empirica più intransigente non isolava che il fatto della successione. Schopenhauer capì che nell'ordine non si dà relazione di tempo senza relazione di spazio, cioè non si dà successione senza posizione, e concepì la causa come funzione formale unificatrice di tempo e spazio. Bisogna saper grado al potente genio di Danzica d'aver fatto questa scoperta, che dà virtualmente il colpo di grazia a tutte le vecchie definizioni unilaterali del concetto di causa. Ma Schopenhauer stesso non s'è del tutto accorto dell'importanza logica della sua scoperta e non poteva accorgersene, visto che non sapeva ancora liberarsi dall'esage-

---

soggetto all'oggetto, che neppure ci può esser questione di una coscienza della causalità immanente fra motivo e decisione, perchè a detta dello stesso Schopenhauer, i motivi nella maggior parte dei casi rimangono fuori della coscienza. Perciò egli dichiara sotto ogni aspetto insodisfacente la teoria di S.: « Wir müssen demnach die Theorie unseres Philosophen über den Ursprung des Causalzusammenhanges in der Natur als eine in jeder Hinsicht unbefriedigende erklären » (*op. cit.*, pag. 74).

Digitized by Google

rato apriorismo che lo sbalzava in una direzione non conforme alle esigenze della scienza moderna. Ma io credo e spero di mostrare più innanzi qual maggiore utilità se ne possa trarre per la soluzione scientifica del problema causale.

Rispetto alla causa finale, Schopenhauer con la sua scuola è partigiano della finalità incosciente. Connettendosi alla Dialettica trascendentale di Kant, Schopenhauer ritiene che l'interpretazione d'una finalità universale cosciente riposi in fondo sopra una supposizione naturale ma falsa (1). La finalità per lui può esser considerata come un istinto animale. Così adduce molti casi d'istinti artistici, come quello degli insetti, nell'intenzione di gettar luce sopra l'azione della volontà sfornita di conoscenza. L'istinto d'altronde non funziona che come un commento all'attività creatrice. Giustamente il Janet, nella brillante confutazione della finalità istintiva sostenuta da Schopenhauer, osserva che il zoomorfismo (dell'istinto) sostituito all'antropomorfismo (dell'intelligenza) non apporta alcun vantaggio, mentre «en revanche elle présente de bien plus grandes difficultés» (2), e in ultima analisi conclude che la filosofia di S. non merita altro nome che quello di ilozoismo (3).

§ 5. — Dopo il primo trentennio del secolo XIX e nella sosta del pensiero filosofico tedesco fino ai due terzi del secolo all'incirca, col primo nascere e fiorire cioè delle dottrine positive, la critica dell'Hume torna a dare il motivo e l'impulso alla interpretazione empirica del problema causale. L'attenzione sopra tutto si rivolge all'aspetto puramente objettivo del problema, nelle scienze fisiche e naturali escludendo la considerazione metafisica (4). Risalendo alla fonte del positivismo non si può non

(1) *Die W. als. W.* II, c. 26.
(2) JANET, *op. cit.*, 511.
(3) » » 515.
(4) Mi pare inutile insistere sopra il famoso ostracismo dato dal Comte alla ricerca delle cause intime dei fenomeni, sia prime, sia finali. È notissimo che il C. rifiuta tale ricerca come essenzialmente metafisica, cioè trascendente il compito delle scienze e della sistemazione positiva del sapere. « Dans l'état positif, l'esprit humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'*origine* et la *destination* de l'universe, et à connaître les *causes intimes* des phénomènes » (*Cours*, I, pag. 10).

Digitized by Google

avvertire che il Comte malgrado le sue evidenti attinenze con Locke e Hume per ciò che concerne la rinunzia alle vecchie interpretazioni metafisiche della sostanza, della causa e della forza, la preoccupazione della scoperta delle leggi, la considerazione quasi kantiana della relatività della scienza e del fenomenismo, si spinge ancora più in là di essi nel ritenere empiriche e naturali tutte le scienze, comprese le matematiche (1). Da ciò segue l'audace conclusione che la causa per il Comte alligna anche nella matematica, posta da lui in cima alla scala enciclopedica, come lo strumento più potente dello spirito umano nella ricerca e nella prova delle leggi dei fenomeni naturali. E poichè la matematica, secondo lui, si distingue in matematica astratta o calcolo (estensione della logica naturale) e matematica concreta, suddivisa in geometria e meccanica razionale, questa per l'aspetto dinamico, quella per l'aspetto statico dei fenomeni dell'universo, anzitutto il problema generale della meccanica, pigliando natura e portata causale diventa questo: determinare l'effetto che produrranno su di un corpo varie forze agenti simultaneamente, quando si conosce il movimento semplice che risulterebbe dall'azione isolata di ciascuna di esse, ossia determinare i movimenti semplici la cui composizione darebbe luogo ad un movimento composto conosciuto (2); quindi il carattere aitiologico della meccanica razionale si specifica nelle tre leggi causali di Keplero, di Newton e di Galileo (3). Non importa discutere ora la questione, se nella matematica ove parrebbe che si dovesse far astrazione dal concetto di tempo possa invece inserirsi la considerazione della causa in cui il fattore della successione entra per necessità, e se la meccanica per quanto razionale, dato la natura causale del suo problema implicante il criterio del tempo, non debba piuttosto rientrare nella fisica.

(1) Il LÉVY-BRUHL (*La philosophie d'A. Comte*, Paris 1900, pag. 143 e seg.) apprezzando il tentativo comtiano di render perfettamente omogeneo l'intero sistema delle scienze sulla base di una comune naturalità vorrebbe trovare un precedente in Descartes per il tentativo del metodo universale valido per tutte le scienze. Ma le sue ragioni non sono convincenti, perchè l'unificazione metodica cartesiana è analitica e razionale, quella di Comte per contro è empirica e naturale.

(2) COMTE, *Cours de philosophie positive*, 5ª ed., Paris, 1892, vol. I, Lez. I, III, IV.

(3) *Op. cit.*, II, Lez. XIX.

Digitized by Google

Quel che è utile notare è che la determinazione delle leggi causali della meccanica razionale dovrebbe, secondo il Comte, esser dovuta solo all'impiego del metodo matematico, data la classificazione comtiana delle scienze. Or qui appare nettamente la fallacia della teoria del Comte; perchè egli afferma che le leggi della meccanica ci sono date dall'esperienza come quelle del resto della Geometria, essendo ogni questione matematica, per la parte concreta, fondata necessariamente sulla considerazione del mondo esteriore e frattanto essendo impossibile ridurla ad una mera serie di deduzioni razionali più o meno prolungata. Ciò vuol dire, se non erro, che la famosa perfetta e omogenea unità del metodo matematico fallisce senza rimedio per le mani stesse del Comte, che da un lato pretende di far sparire ogni differenza metodica fra scienza e scienza, dall'altro introduce egli stesso una separazione incolmabile fra la parte astratta o deduttiva e la parte concreta o induttiva delle matematiche (1). Di più quel che il Comte dice dell'esperimento, come procedimento del metodo induttivo, predominante nella Fisica (2), prova a chiare note la sua incapacità di comprendere il metodo sperimentale che egli confonde sempre ora col metodo induttivo ora col metodo empirico. Senza seguire partitamente il Comte in tutto il suo minuto studio dei varj rami così della Fisica come delle altre scienze, basterà ricordare che l'interpretazione causale del Comte non differisce sensibilmente da quella dell'Hume (3), mentre in modo energico si distacca da ogni a priori sia della scolastica, sia di Kant, sia di Hegel.

(1) COMTE, *op. cit.*, I, Lez. III.

(2) *Op. cit.*, II, Lez. XXVII, XXVIII.

(3) Malgrado la sua profonda attinenza coll'Hume, il Comte, come vedemmo, attribuisce una grandissima importanza alla determinazione scientifica delle cause, tanto che l'introduce persino nelle matematiche. Trovo quindi esagerato il giudizio del KÖNIG il quale dichiara che il Comte ritiene senza valore logico il concetto causale e scientificamente superfluo (KÖNIG, *op. cit.*, pag. VI, VII).

Certo il Comte (come in genere il Positivismo), poichè vieta alla mente umana di dar senso alla ricerca dell'essenza, delle cause, dei fini delle cose, e si appaga più del *come* che del *perchè*, nega ogni valore al principio di causalità nel senso metafisico. Ma non insiste fermamente sull'utilità di scoprire le leggi causali che reggono i fenomeni? Il Comte vuole, è vero e lo proclama senza posa, astenersi dalla *vana* ricerca delle cause (come entità in sè) per dedicarsi alla proficua ricerca delle leggi. Ma la conoscenza scientifica delle

Digitized by Google

§ 6. — Il movimento critico-idealistico tedesco non fu senza effetto sullo sviluppo dell'aitiologia italiana nella prima metà del secolo XIX. Esso vi fece spiccare l'importanza del fattore aprioristico interpretato come condizione che rende possibile l'esperienza concreta delle cause, ma in pari tempo acuì il gusto delle più astruse e men proficue questioni del pensiero astratto. E se non fosse stato del Galluppi il quale, con acume critico maraviglioso avvalorato dal retto senso della verità e della realtà e con quella sagace riserva scientifica onde nascono le utili scoperte nel giro dei fenomeni interiori, si oppose all'invadenza dell'idealismo e del razionalismo più intransigenti, senza però cessare dal combattere valorosamente gli errori del sensismo, il pensiero filosofico italiano non si sarebbe destato tanto presto dal suo torpore.

La spiegazione causale del Galluppi è in certo modo conciliativa fra il soggettivismo aitiologico assoluto e l'oggettivismo, perchè ripone il fondamento dell'idea di causa nell'esperienza interna ed esterna. Il Galluppi ha parlato a lungo del problema della causalità nel Capo IV del primo volume del suo saggio filosofico, ivi, e nel secondo volume ancora, esponendo i pensamenti di Docke, di Hume, di Reid e di Kant. I risultati della critica sono da lui stesso riassunti in questo modo perspicuo. «Io ho dimostrato, 1. Che la nozione della *causa* che *Hume* ci dà, è falsa. 2. Che noi abbiamo una nozione della causa efficiente. 3. Che questa nozione può esserci somministrata dall'esperienza. 4. Che la massima: *Non v'ha effetto senza una causa* è d'una certezza infallibile *a priori*. 5. Che questa massima non è un giudizio *sintetico a priori*, come pretende *Kant*, ma un giudizio poggiato sul principio di contraddizione, ed una proposizione identica. 6. Che i giudizj sintetici *a priori*, introdotti dal Criticismo, sono assurdi. 7. Che, sebbene questa massima sia una proposizione identica, non ripugna che la causa sia distinta

---

leggi della natura non si risolve nella conoscenza scientifica dei rapporti causali? Sembra quindi opportuno distinguere il concetto causale e il suo impiego nelle scienze non negato come superfluo dal positivismo e il principio causale nel senso metafisico, a cui è vero che il positivismo nega ogni valore. Una discussione seria non condurrà mai a confondere due cose diverse così importanti.

Digitized by Google

dall'effetto. 8. Che partendo da un essere mutabile, si giunge legittimamente a conoscere l'esistenza di un Essere immutabile. 9. Che in conseguenza si può conchiudere da un'esistenza, oggetto immediato della esperienza, ad un'altra esistenza, che sotto l'esperienza non cade. 10. Che non è necessario, che questa seconda esistenza fosse capace di divenire un oggetto d'esperienza, e che la distizione che si pretende stabilire fra le verità dedotte della Fisica, e quelle della Metafisica su l'esistenza degli oggetti *supersensibili,* è arbitraria, e chimerica» (1). In un altro passo esprime luminosamente il suo pensiero. «La sensazione si mostra alla coscienza, come distinta dall'essere che sente, e dall'oggetto sentito, e come necessariamente legata a tutti e due. Se la sensazione è un modo dell'essere sensitivo, essa racchiude nella sua nozione una connessione coll'essere; se essa è un sentire, è legata coll'oggetto sentito. Nel sentimento del *me,* il quale sente un *fuor di me,* si trova dunque l'idea di una connessione fra due esistenze, cioè fra il soggetto, e la modificazione, fra la sensazione, e l'oggetto sentito. Il sentimento di *un fuor di me* è il sentimento di un soggetto incognito, che mi modifica, cioè che fa esistere in me una modificazione. Nel sentimento di *un fuor di me* io trovo dunque la nozione di un agente, che fa esistere in me qualche cosa, cioè trovo la nozione della causa efficiente. Questa nozione si trova dunque tanto nel sentimento della propria attività, che in quello della propria *passibilità*» (2).

§ 7. — Il Rosmini, fattosi accorto dell'insufficienza di qualsivoglia empirismo puro per quanto perspicace e conciliativo come quello del Galluppi (che fu antisensista (3) e rianimato dall'alito vivificatore del criticismo), si sforza di richiamare la filosofia italiana a quell'altezza a cui l'avevano collocata i maggiori. Nella prima fase della sua dottrina, dal *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830) alla *Logica* (1853), il problema della causalità è considerato, al solito, dai due punti di vista

(1) GALLUPPI, *Saggio filos.* Milano, Silvestri 1846, vol. I, lib. I, capo IV, §. 128.
(2) *Op. cit.,* vol. III, lib. III, capo X, § 64.
(3) GENTILE, *Rosmini e Gioberti,* Pisa, Nistri 1898, pag. 307 (estr. dagli *Annali della R. Scuola Norm. Sup. di Pisa,* vol. XIII).

Digitized by Google

differenti ma intimamente connessi della Logica delle scienze e della Metafisica. È utile mantenere questa distinzione.

Nella Logica, trattando del quarto modo interiore d'argomentare cioè dell'*Integrazione* («ed è quell'argomento, pel quale la mente da una cosa cognita ne argomenta una incognita senza che questa cada sotto la sua esperienza, per la ragione che la cognita non potrebbe esistere, come pur esiste, senza quell'altra incognita» (1), assume energicamente la sua posizione contro il sensismo, dichiarando che il principio di causa — se v'ha un avvenimento dee avervi una causa — appartiene all'ordine che si trova nella relazione tra l'essere infinito e finito (2). Questo principio, specialmente se ajutato da quello della ragion sufficiente — ogni cosa dee avere la sua ragion sufficiente — è fondamento ad una serie d'argomenti, che appartengono all'*integrazione* e conducenti a discoprire l'esistenza d'una causa del mondo che non cade sotto l'esperienza (3). E risolve il problema dello sperimentare, per cui si ha la cognizione delle cause, nel senso che coll'arte di esperimentare l'uomo costringe la natura a manifestare i fatti ch'ella nasconde.

I fatti che si vogliono rilevare mediante le sperienze (osservazioni artificiali) sono i generali e costanti, da' quali dipendono tutti gli altri e si considerano come cause degli altri (4). I fatti primigenj, generali e costanti si considerano da' fisici come cause, perchè da pertutto dove s'abbia dimostrato esserci quel fatto, e le circostanze da esso volute, ne seguono certi altri fatti. Reputare i fatti generali *vere cause* (metafisiche) sarebbe incorrere nel sofisma *post hoc, ergo propter hoc*, ma il fisico le chia-

(1) Rosmini-Serbati, *Logica*. Torino, Pomba, 1854, § 680.

(2) *Op. cit.*, § 684.

(3) » » » Il lettore comprenderà perchè non si riferiscono qui tutti i passi rosminiani concernenti il concetto di causa; così la teoria della distinzione delle cause relativamente all'errore (disponitive, efficienti ed eccitanti, § 246, — quali siano disponitive della volontà agli *assensi erronei*, § 285 — le *cause esterne* che eccitano le passioni, § 292 — le *probabili*, § 924 — le *naturali*, § 1128 — le *piene*, § 1079 — le *finali*, § 965). Nostro proposito non è di racimolare tutti i passi in cui cade la parola «causa», nè pure di ricopiare quelle speciali trattazioni didattiche che costituiscono il frasario alla moda di ogni scuola.

(4) *Op. cit.*, § 954.

Digitized by Google

ma cause, perchè approfittandosi della loro costanza se ne impossessa e fa nascere gli effetti che brama; così p. e. dice che la causa dell'acqua è quella combinazione di ossigene e di idrogene, quelle affinità ecc. Nello stesso tempo egli non ignora che in tutto ciò che porge l'osservazione esterna non c'è mai vera causa (1). L'arte dunque d'esperimentare si riduce «a collocare de' corpi *piccoli* o *grandi* in certe posizioni reciproche e osservare quali azioni e modificazioni succedono» (2). Prosegue dichiarando che la scienza e l'arte d'esperimentare ha le sue regole medie dipendenti dai principj più universali della logica (3); accenna poi quelle che devono governare le ipotesi (4) non senza trascurare il severo monito che «fu parlato assai contro le ipotesi: alcuni pensatori mediocri le proscrissero: i sommi non mai» e che le cause fisiche «sono soltanto certe circostanze date dall'esperienza extra-soggettiva, poste le quali, s'hanno certi fatti costanti» (5), con arguti riferimenti al Boscovich e alle tre celebri regole del Newton, porge luminosi esempj dell'applicazione dei suoi principj (6); finalmente rende conto dell'esatto e positivo risultato delle osservazioni e delle sperienze sempre in ordine alla cognizione delle cause (7). Del senso delle vere cause è bene riferire ancora il tratto più saliente a chiusa di questo sommario. «Dalla regola precedente (de' modi possibili d'essere cioè dell'esercitarsi a considerare le cose non solo come sono, ma come potrebbero essere) nasce questa, che il filosofo, il quale ha già stabilito il principio, che l'universo sia l'opera della mente, paragoni il modo in cui le cose sono coi modi in cui potrebbero essere, e cerchi la *ragione sufficiente*, per quanto gli riesce, che gli spieghi perchè sono nel modo che sono, piuttosto che in un altro de' possibili. Platone giudica questo studio quasi il solo importante, poichè conduce alle *vere cause* delle cose, alle cause

(1) *Op. cit.*, § 957.
(2) » » § 957.
(3) » » § 958-960.
(4) » » § 961.
(5) » » § 962.
(6) » » § 961 note 1ª e 2ª.
(7) » » § 968-970.

Digitized by Google

prime; quando le cause efficienti in ragion logica sono posteriori alla mente, che le elegge e modera» (1).

Applicando questi ultimi principj al problema metafisico della causalità, noi vediamo che a seconda dell'interpretazione rosminiana della natura dell'essere a priori che applichiamo ai dati fornitici dall'esperienza sensibile — giacchè causa è ciò che non cade sotto i sensi ma sotto il pensiero, che va al di là della sensazione (2) — varia il senso e il valore delle *vere cause* delle cose. Se l'essere ideale è un principio di conoscenza e non di esistenza, le varie cause sono da considerarsi psicologicamente; sono invece da considerarsi ontologicamente se quello è un principio di esistenza e non di conoscenza. La teoria delle *vere cause* ci presenta il secondo punto di vista dell'aitiologia idealistica del Rosmini, ma questa versa quasi tutta in materia di teologia e nei pochi tratti concernenti la filosofia non dice cosa che meriti d'essere avvertita separatamente.

§ 8. — Vincenzo Gioberti, miracolo d'ingegno filosofico, invece di fare del problema della causalità una considerazione speciale, vi impernia tutta la sua dottrina da cima a fondo e si sforza di provare come tutte le verità e tutti gli errori direttamente o indirettamente nascano dal buono o cattivo concetto della formola ideale che non è poi altro che il concetto di creazione causale, coi termini essenziali che lo costituiscono. A ben comprendere questo concetto saranno opportune alcune avvertenze di terminologia. Gioberti, d'accordo colla tradizione filosofica, anzitutto distingue la causa dal principio. Per *causa* intende un principio che contiene in sè la ragione e la determinazione dell'esistenza d'una cosa, mentre l'esistenza della cosa la cui ragione o determinazione si contiene nella causa costituisce l'*effetto*. Per *principio* intende ciò che contiene in sè la ragione d'una cosa, mentre questa cosa per riguardo al principio costituisce il *principiato*. Posta la formola: l'Ente crea l'esistente, come due sono le categorie del reale l'Ente e l'esistentè, così

(1) *Op. cit.* § 991

(2) *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema.* Carabba, Lanciano 1913, pag. 46.

Digitized by Google

due sono gli ordini della causalità, non potendosi questa concepire che come propria dell'Ente o dell'esistente. Quindi è ovvio distinguere la causa prima ed assoluta dalla causa seconda e relativa; quella non è che l'Ente, questa l'esistente. Sulle ulteriori divisioni e suddivisioni delle cause seconde è inutile insistere. Procediamo invece alla notizia della creazione che veramente è la relazione tra l'Ente e l'esistente cioè tra l'Ente principio-causa e l'esistente principiato-effetto. Lo schiarimento di questo punto ci dà il vero senso e il vero valore dell'aitiologia di Gioberti. Si tratta di capire bene come l'idea di creazione sia inseparabile dall'idea di causa presa in senso assoluto. Ecco la dimostrazione di Gioberti. «Benchè l'idea di causa sia suscettiva di varie modificazioni, egli è chiaro che quando si applica all'Ente la si dee pigliare in modo schietto ed assoluto, senz'alcuna limitazione; altrimenti non potrebbe adattarsi a quest'uso. Ora la causa nel suo significato schietto e assoluto è prima ed efficiente, e se non avesse queste due proprietà non sarebbe vera causa. Come prima, ella non è l'effetto d'una causa anteriore; come efficiente, non produce la semplice forma o modalità de' suoi effetti ma tutta la sostanzialità loro. Perciò, se rispetto all'effetto, come effetto, la causa di cui parliamo è veramente causa prima; riguardo all'effetto, come sostanza contingente, la causa prima è eziandio sostanza prima, cioè sostegno della sostanza, rispetto alla quale la cosa effettuata è sostanza seconda solamente. Ora la causa prima ed efficiente dev'essere creatrice, perchè se non fosse tale non potrebbe possedere quelle due proprietà. Non sarebbe prima, se pigliasse d'altronde la sostanzialità dell'effetto prodotto; non sarebbe efficiente, se la contenesse in sè, e l'estrinsecasse come fattrice e non come creatrice. L'uomo dicesi veramente causa efficiente, non già di sostanza ma di modi; tuttavia anche rispetto ai modi, non è creatore, perchè li produce, come causa seconda, per una virtù ricevuta dalla causa prima. L'idea di creazione è adunque inseparabile da quella di causa presa in senso assoluto. E siccome l'idea di causa costituisce uno dei primi principj della ragione, ne segue che il concetto di creazione si dee annoverare fra le idee più originali e più chiare dello spirito umano. E veramente non è possibile il disgiungere l'atto creativo dalla causa ope-

Digitized by Google

rante, nè la virtù creatrice dalla potenza operativa, se la causa e la sua efficacia si concepiscono come infinite ed assolute. Ora siccome il concetto delle cagioni, secondarie e finite, involge quello d'una cagione prima, infinita, ed è una semplice astrazione e modificazione di esso, ne segue che l'idea di creazione è in ogni caso inseparabile da quella di causalità » (1). Ho riportato questo lungo brano, perchè mi sembra la sostanza di tutto il sistema aitiologico del Gioberti, presupponendo la conoscenza della dottrina generale. Gioberti in fondo vuol dire che se l'Ente è causa delle cose, l'Ente è di necessità creatore. Ma che l'Ente sia causa delle cose non si può conoscere da chi ripensa l'intuito dell'Ente schietto ed isolato, non essendo in questo caso possibile avere il concetto di creazione così *a priori* che *a posteriori*. Dunque è d'uopo riconoscere l'intuito dell'atto creativo, il quale importando insieme l'Ente creante e l'esistenza come termine della creazione scioglie ogni difficoltà. Per compiere lo schizzo è d'uopo aggiungere ancora una citazione riguardante la cosmologia intesa da Gioberti come la scienza dell'universo considerato nei suoi concetti intelligibili che concorrono a formare la sua notizia e sovrastanno ai suoi sensibili componenti, spirituali o corporei; i quali sono il soggetto della psicologia e delle scienze fisiche.

« La sola cosa che ci venga insegnata dalla esperienza, è una certa uniformità nelle esistenze e la successione costante dei fenomeni mondani. Ora la finalità non si contiene meglio della causalità nella successione dei fatti successivi; e gli argomenti di Davide Hume contro la causa efficiente militano del pari contro la causa finale. L'esperienza ci fa vedere uno o più fenomeni succedenti ad altri, e nulla più. Ora, siccome l'Hume ne conchiude ragionevolmente, che stando nei limiti della esperienza non si può affermare che il secondo fenomeno sia causato dal primo, e così via successivamente, non si può tampoco asserire che il primo fenomeno sia indirizzato all'ultimo, come a suo fine. Per ispiegare e legittimare il principio teleologico come quello di causa, egli è d'uopo perciò ricorrere agl'intelligibili e accozzarli colle impressioni sensitive. Nel principio di causalità l'idea

(1) GIOBERTI, *Introd. a. stud. d. filosof.*, Milano 1850, I, 277-78.

Digitized by Google

di cagione si connette col fatto sensibile d'incominciamento; così pure nel principio di finalità, l'idea di fine si accoppia col fatto sensibile della costanza e del progresso graduato nella successione. Il concetto sensibile d'incominciamento congiunto all'idea razionale di causa, porge la nozione di principio attivo, producente, e di produzione: il concetto sensibile di successione regolare e progressiva accompagnato da quello di fine, suscita l'idea di principio intelligente, ordinante, e di ordine. Dunque l'idea d'ordine non ingenera quella di fine, ma sì bene l'idea di fine partorisce quella di ordine e le dà un valore objettivo. Noi potremmo vedere e contemplare eternamente l'armonia universale senza conoscerla, come armonia, e senza cavarne l'idea di un ordine effettivo, se il concetto di fine, e il principio teleologico non ci fossero somministrati dalla ragione» (1). Discendere ad altri particolari sarebbe fastidioso. La parte veramente essenziale della teoria giobertiana sta tutta nei punti riferiti.

§ 9. — Siamo ora in grado di apprezzare sommariamente i contributi aitiologici portati da questi tre grandi pensatori. Il problema causale per opera del Galluppi, se non fece un passo nuovo in avanti, cominciò fortunatamente a scuotere il doppio giogo dogmatico del sensismo e dell'innatismo. Non fu che l'inizio di una rivoluzione filosofica liberale i cui benefici frutti attesero molto tempo per apparire, perchè i sistemi di Rosmini e di Gioberti in pochi lustri, guadagnata vastamente l'opinione pubblica, furono trascinati dalla restaurazione cattolica e politica e non tardarono a favorire gli indirizzi contrarj ai principj della filosofia. Tuttavia la lezione di libertà non andò perduta, perchè gli stessi sistemi di Rosmini e di Gioberti, dopo un brillante ma rapido periodo di popolarità, perdettero quasi del tutto il loro seguito nella penisola e la tendenza liberale risorse. L'influenza galluppiana poi si fece sentire profonda sullo stesso Rosmini, il quale, primamente, non tanto dalla *Critica* di Kant quanto dal *Saggio filosofico* del Galluppi, acquistò consapevolezza del vero problema della filosofia istituito da Kant. In generale bisogna convenire che il merito dell'aitiologia rosminiana è la sua pro-

(1) *Introd.* II, pag. 34-5.

Digitized by Google

fonda attinenza con l'aitiologia di E. Kant (1), come apparirà dalla discussione seguente sull'aitiologia di Gioberti.

Quanto al problema derivato dalla determinazione sperimentale delle cause fisiche (fatti generali) si sente che la trattazione rosminiana è fatta con relativa imparzialità ma senza speciale competenza scientifica. Invece la riapertura del problema metafisico delle «vere cause» gli fa fare un salto indietro rispetto a Kant; perchè finisce per ricacciarlo nelle illusioni trascendentali della vecchia metafisica, sopratutto nei dogmatismi della rinascenza cattolica, dove noi non possiamo seguirlo.

Dai tratti riferiti appare che Vincenzo Gioberti è il vero restauratore di quel concetto filosofico della causalità che s'è sviluppato nella storia da Plotino a Bruno, da Spinoza a Hegel ed ora si ripresenta come il pensiero animatore di gran parte della filosofia italiana contemporanea. Quindi più che a cercare objezioni al suo pensiero noi non cercheremo che di chiarirlo e di rafforzarlo per quanto ci sarà possibile, persuasi che al risorgimento degli studj filosofici in Italia massimamente giovi la conoscenza del pensiero del grande torinese.

Lo Spaventa ha notato giustamente che vi sono in Gioberti due uomini: uno vecchio ed uno nuovo; quello delle prime opere e quello delle *Postume*. Però sembrerebbe più conveniente stabilire che la filosofia giobertiana nel suo ampio e drammatico giro ci presenta due dottrine precedute da un prologo. Il prologo è la *Teorica del sovranaturale* (1838), la prima dottrina è l'*Introduzione alla filosofia* (1839-40), la seconda dottrina è la *Protologia* (1857, *post.*). Secondo lo Spaventa, il sistema di Gioberti ha un doppio contenuto: il primo contenuto è l'Idea come sostanza e causa e perciò la forma non ha niente di dialettico; il secondo contenuto è l'Idea in quanto atto creativo dell'Ente, cioè l'Ente (lo Spirito) come produzione assoluta di sè. E perciò la forma è processo dialettico. Di questi due modi il primo prevale nelle prime opere; il secondo è la tendenza delle *Postume*, ma non mai un fatto compiuto» (2). Avendo nell'esposizione di

(1) Cfr., a questo proposito, B. SPAVENTA. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. Bari, 1909, pag. 150-164; GENTILE, in ROSMINI, *Il principio della morale*. Bari, 1914. Osserv. pag. 213-242.

(2) B. SPAVENTA, *La filos. ital.*, pag. 184-6.

Digitized by Google

poco fa citato il brano in cui Gioberti dimostra che l'idea di creazione è in ogni caso inseparabile da quella di causalità, fin dall'*Introduzione allo studio della filosofia,* si capisce che la distinzione dello Spaventa è un po' forzata. La novità del secondo contenuto sembra più tosto consistere nell'Ente come atto dialettico auto-causativo delle esistenze. L'importante è che il principio causale, dopo d'esser stato il punto di partenza, è ancora il punto di conversione della mente di Gioberti, e l'atto vitale anzi rinnovatore della sua filosofia. Ma la vera situazione aitiologica di Gioberti non si può afferrare senza una chiara idea della sua grande polemica con Rosmini, intorno a cui non è ancora stata detta l'ultima parola, malgrado i profondi studj dello Spaventa e del Gentile e il recente lavoro del Saitta (1). Com'è noto, la grave questione verte sull'interpretazione dell'Idea dell'Ente cioè del Primo. Secondo Gioberti, il Primo di Rosmini non è che psicologico cioè non è che la prima idea da cui dipendono tutte le altre nell'ordine dello scibile, a differenza di altri che pongono solo il Primo ontologico cioè la prima cosa da cui dipendono tutte le altre cose nell'ordine del reale. Ma, secondo Gioberti, e per la ragione che la prima idea e la prima cosa si identificano fra loro, questi due Primi ne fanno uno solo, cioè il Primo filosofico, principio assoluto di tutto lo scibile (ideale) e di tutto il reale. Insomma, distinti per ipotesi da un lato l'Ente (ideale, possibile, Primo psicologico) dall'altro il reale (Primo ontologico), il Primo di Rosmini non è che l'Ente possibile, il Primo di Gioberti invece è la sintesi che riunisce le proprietà dei due primi, cioè l'Ente reale (espressione che evidentemente significa ideale-reale). Perchè poi Gioberti stesso continui a chiamare ontologico questo suo Primo filosofico, sintesi del primo psicologico e dell'ontologico in senso stretto, generando così, senza dubbio, qualche equivoco nella mente dei superficiali, la ragione è chiara. La stessa parola realtà riunisce già i due sensi del reale e dell'ideale, perchè, stando alla sua etimologia, viene da *res,* cosa (sensibile) e *res* viene da *reri,* pensare (intelligibile) (2); l'Ente medesimo sopratutto ha i due sensi. Trattasi soltanto

(1) SAITTA, *Il pensiero di V. Gioberti,* Messina, Principato 1917.
(2) GIOBERTI. *Introduzione,* I, n. 78, pag. 535.

Digitized by Google

di distinguere due Primi ontologici, l'uno in senso largo e concreto che è quello di Gioberti (Primo filosofico), l'altro in senso stretto ed astratto che è quello degli antipodi di Rosmini. Ai due Primi astratti (del psicologismo e dell'ontologismo) in senso stretto Gioberti si sente immensamente superiore. Da ciò deriva il tono di superiorità che è sensibile nella sua polemica e la vittoria infine del torinese sul roveretano, che oramai è giocoforza proclamare secondo i risultati più sicuri della critica. Dall'interpretazione del Primo discende ovviamente quella della causalità, perchè se è vero che il Primo di Rosmini non è che la prima idea donde dipendono tutte le altre e quindi anche quella di causa, l'idea rosminiana della causa ha origine psicologica, mentre quella giobertiana ha senza dubbio origine filosofica o sintetica cioè ontologica ma nel senso largo, concreto e assoluto della parola, chiarito or ora. Chi voglia stillarsi il cervello per difendere Rosmini dalla taccia di psicologismo, potrebbe osservare che non è vero che, secondo Rosmini, tutte le idee e quindi l'idea di causa dipendono dall'idea dell'ente, perchè Rosmini in un punto del *Nuovo Saggio* ammette esplicitamente la doppia causa. «La doppia causa delle idee acquisite — egli dice — è l'idea dell'ente e la sensazione». Ma questo non gioverebbe nulla, perchè è della stessa idea primitiva dell'Ente (e non d'un'idea acquisita) che si tratta di stabilire l'origine e sarebbe assurdo pretendere che anche questa idea abbia come doppia causa l'idea dell'ente e la sensazione. Del resto anche accettando quest'ipotesi assurda non si eviterebbe il psicologismo, perchè tanto la riflessione a cui è sottoposta la sensazione, nella teoria di Rosmini, quanto l'intuito a cui è sottoposta l'idea dell'Ente sono mere funzioni formali cioè forme pure ed a priori dell'attività conoscitiva. La loro natura psicologica è indubitabile; benchè la prima sia rivolta ai sensibili, la seconda agli intelligibili. Questo significa che ogni forma pura rosminiana sia la riflessione (per le sensazioni) sia l'intuito intellettuale (per l'idea dell'Ente) resta nel puro psicologismo; cosa che apparve chiarissima al penetrante sguardo di Gioberti.

Ma dove sempre meglio si rivela il dissenso aitiologico tra Rosmini e Gioberti è nel concetto della relazione fra i sensibili e gli intelligibili, perchè Rosmini sta arenato al concetto statico

Digitized by Google

dell'*applicazione* dell'idea dell'ente come semplice possibilità del vuoto conoscere. Gioberti, all'opposto, tesoreggiando la sua interpretazione della copula della formola ideale, passa al concetto dinamico della causazione dialettica autoproduttiva dell'Ente concreto. L'essere per Rosmini, non fecondato dal principio causale, resta lume intellettuale, indeterminato, astratto, possibile, senza il fatto. L'applicazione famosa dell'intuito (degli intelligibili) alla riflessione (dei sensibili) resta una semplice addizione, non una vera sintesi e tanto meno un processo causale come in Gioberti. C'è, è vero, una corrispondenza tra la sintesi a priori di Kant e l'applicazione di Rosmini, e c'è anche il progetto di sintetizzare la sensitività (riflessione) coll'intelletto (intuito) mediante la percezione intellettuale che vorrebbe far riscontro alla riflessione intuitiva o ontologica di Gioberti. Ma con due parole saldate insieme non si dà origine ad un processo sintetico, come non si fa una sintesi con l'applicazione d'un francobollo sopra una busta vuota. Gioberti va più addentro, perchè sdoppia la riflessione, distinguendo la riflessione psicologica o sensitiva dall'ontologica o intuitiva. La prima, secondo lui, è la percezione del soggetto semplicemente, senza cognizione dell'oggetto, in opposizione diametrale all'intuizione che è percezione dell'Ente semplicemente senza cognizione del soggetto. Fra queste due operazioni estreme Gioberti colloca la riflessione ontologica come percezione dell'Ente intuito. È questa in altri termini un'operazione speciale tramezzante le due altre e partecipante della loro doppia natura, mentre le congiunge con atto unico di mediazione, costitutivo della sintesi conoscitiva.

Punto indivisibile di contatto del soggetto pensante coll'oggetto pensato, ben diverso però da quello « in cui alcuni filosofi tedeschi riposero assurdamente l'Assoluto » (1).

Con questa teoria importantissima della doppia riflessione Gio-

(1) GIOBERTI, *Errori*, II, pag. 155-163 (Ediz. 2ª di Bruss.). Il SAITTA a questo proposito ritiene che questa pretesa assurdità sparisce non solo nello svolgimento ulteriore del suo pensiero, ma anche in questo primo periodo della sua speculazione (*op. cit.*, 164). Ma il perchè di questa scomparsa non si capisce, e non si capirà mai finchè la riflessione ontologica o intuitiva, che ha natura conoscitiva umana, non si identifichi con la creazione della formola ideale che ha natura sintetica divina, come afferma lo stesso Gioberti.

Digitized by Google

berti libera il suo concetto dell'intuito da ogni oscillazione e oscurità, e supera di gran lunga la teoria rosminiana della percezione intellettuale (1). Ma cerchiamo di cogliere ancor più da vicino la realtà vera del concetto aitiologico di Gioberti. Perchè Gioberti pone l'Ente come causa, la creazione come azione causativa e l'esistente come effetto? Secondo il nostro punto di vista, causalità implica rapporto logico e rapporto cronologico. Ora che Gioberti ponga l'ordine logico nella causazione assoluta della formola ideale si può capire o almeno non fa meraviglia, perchè egli identifica sempre assolutamente l'ordine logico coll'ontologico, l'ideale col reale aventi ambedue radice nell'assoluto. Ma identifica egli del pari semplicemente l'ordine logico coll'ordine cronologico? Tutt'altro. Diventa quindi indispensabile uno schiarimento. Secondo Gioberti l'idea di tempo (come quella di spazio) consta di due elementi: l'uno assoluto e necessario, l'altro contingente e relativo; l'uno è il continuo, rappresentato come assolutamente uno e infinito, l'altro è il discreto, rappresentato come relativamente molteplice e circoscritto. Il continuo del tempo costituisce la durata continua (l'eternità) nel tempo puro, come il continuo dello spazio costituisce l'estensione continua (l'immensità) nello spazio puro. Tra la durata continua dell'eternità e la successione discreta dei momenti sta l'atto creativo che copula il continuo col discreto, il necessario col contingente, l'Ente coll'esistente. Applicando questa tripartizione ai membri della formola ideale ed all'analoga tripartizione dell'idea di causalità si ottiene una perfetta corrispondenza che parrà più chiara rappresentandola col quadro seguente:

	Primo termine	*Secondo termine*	*Terzo termine*
Formola ideale	Ente	Creazione	Esistente
Ordine causale	Causa	Azione	Effetto
Ordine temporale	Tempo puro (continuo)	Creazione	Tempo contingente (discreto)

(1) Trovo giustissima l'osservazione del GENTILE che avvicina il sentimento fondamentale di Rosmini all'appercezione trascendentale di Kant e ritiene che « il fondamental sentimento sia dallo stesso R. considerato non solo come base della sensibilità ma come fondamento anche dell'intelletto e per esser più esatti dell'uno e dell'altro insieme » (*R. e G.*, 186-7). Questo punto non è bene inteso dal Saitta il quale rischia di lasciar supporre che il sentimento fondam., in opposizione all'idea dell'essere concerna piuttosto le sensazioni (*op. cit.*, 168-9).

Digitized by Google

Quindi si vede che come i due ordini si riuniscono in uno solo, così ciascuno dei termini del primo si unifica con ciascuno dei termini del secondo (1) e si toglie ogni pietra d'inciampo. Notando che Gioberti ha saputo tratteggiare in corrispondenza ai tre termini della formola i sommi capi dell'albero enciclopedico, e mostrare i lineamenti genealogici delle varie discipline e dell'organismo ideale, con tanta nettezza che d'ogni cosa si può render conto (non avuto riguardo, s'intende, che alla coerenza intrinseca del suo sistema) vedesi in oltre come sia infondata, per più titoli, l'opinione di chi crede che la causalità di Gioberti sia concepita in modo da escludere quella risultante dai metodi delle scienze particolari ed espressa nelle leggi determinate dalla natura. Coloro che opinano in questo modo esclusivo non intendono la filosofia di Gioberti, perchè sono completamente all'oscuro dell'organizzazione scientifica giobertiana rispondente esattamente a quella della formola.

In conclusione non credo di far torto alla verità, congetturando che colla scorta dell'aitiologia di Rosmini noi anzitutto ci sentiamo aggirati nel formalismo e alla fine precipitiamo nella scolastica, perchè è evidente che al Rosmini manca il pensiero profondo della concretezza causativa reale-ideale dell'unità. Sentiamo invece che di questo profondo pensiero è tutta compresa l'aitiologia di Gioberti, inoltre è evidente che Gioberti lo feconda col principio della causazione dialettica dell'Ente come autoproduzione assoluta di sè. Quindi riconosciamo che dal principio animatore della filosofia di Gioberti il problema della causalità ha ricevuto una gagliarda spinta in avanti.

(1) Si metta a riscontro questa tavola con quella tracciata dal Gioberti per confrontare l'ordine logico e l'ordine cronologico del principio di causalità e del principio di finalità (*Introd.* II, nota 11), e col quadro pure da lui tracciato per mostrare la necessità del metodo ontologico, coi tratti principali del principio sintetico ideale, in ordine al tempo e allo spazio (*Introd.* II, nota 2).

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO XII

—

La filosofia contemporanea.

La filosofia contemporanea dalla seconda metà del secolo XIX ai giorni nostri presenta una complicatissima rete di correnti simultanee, variamente intrecciantisi l'una con l'altra in continua azione e reazione reciproca. Nell'impossibilità di rispettare l'esigenza della successione temporale, sempre del resto poco significativa rispetto alla dialettica interiore della storia, raggrupperemo gli autori in tre grandi correnti a seconda del prevalere della tendenza conoscitiva o teoretica, sentimentale o patetica, volitiva o pratica.

Nella prima corrente (tendenze teoretiche) esamineremo l'empirismo del Mill, l'empiriocriticismo del Mach, del Petzoldt, dell'Avenarius e del Kleinpeter, l'energetica dell'Ostwald, il neocriticismo e i sistemi affini dell'Helmholtz dello Spencer, del Riehl, del Renouvier e del Wundt, il positivismo italiano dell'Ardigò e del Tarozzi (1), il contingentismo del Boutroux,

(1) Limitandoci al cenno fatto sul Comte nel Cap. antecedente, non seguiremo il positivismo francese in tutte le sue ramificazioni sia ortodosse col Lafitte, sia dissidenti col Littré. Analogamente non daremo un posto speciale alle correnti indipendenti ma affini del Taine, del Fouillée e del Guyau. Ma le dottrine del Fouillée e del Guyau, citate vastamente nella parte seconda dell'opera, furono sempre l'oggetto della nostra più attenta meditazione, e non è senza interesse, per lo scopo che ci proponiamo, ricordare che per il Taine il rapporto causale è ricondotto a una successione necessaria (*De Intelligence*).

Digitized by Google

l'immanentismo dello Schuppe, il logicismo puro del Cohen, il neohegelianismo inglese del Green e del Bradley, infine l'idealismo attuale del Gentile.

Nella seconda corrente (tendenze patetiche) esamineremo il valorismo dell'Eucken, del Münsterberg, del Windelband, del Rickert e del Royce.

Nella terza corrente (tendenze pratiche) esamineremo l'intuizionismo del Bergson e il pragmatismo del James, dello Schiller e del Dewey.

CORRENTE PRIMA

Tendenze teoretiche.

§ 1. **Empirismo.** — Sono tanto note le idee del Mill sopra l'origine del principio di causalità (1) sulla definizione del concetto di causa e sui così detti quattro metodi induttivi per la determinazione scientifica delle leggi causali dei fatti che basterà un rapido cenno del suo criterio in generale per fornire sufficiente occasione alla nostra critica. Per l'autore del *Sistema di Logica* la causa nell'esperienza è l'antecedente invariabile ed incondizionato dell'effetto. Con la nota dell'antecedenza si pone che nessun processo causale è senza tempo; con quella dell'invariabilità si riconosce la costanza della successione dell'effetto alla causa; con quella dell'incondizionatezza si esige che posta la causa sia l'effetto e soppressa non sia, di più si evita la confusione fra un rapporto causale e un semplice rapporto di collateralità. Importantissimo pregio della teoria del Mill è poi l'esclusione della ricerca della causa unica, fonte d'uno dei più frequenti errori, perchè incatena ancora la ricerca fisica alla famosa fissazione metafisica dell'unità sostanziale (2). Quanto alla questione del principio di causalità il Mill mantiene il punto di

(1) J. S. Mill, *Système de Logique*, II, cap. 21.

(2) Che questo concetto della causalità non sia sufficiente dinnanzi alla critica gnoseologica è un fatto riconosciuto anche da valenti positivisti (vedasi in proposito Tarozzi, *Ricerche intorno ai fondamenti della certezza razionale*, Torino 1899, pag. 257-8). Però il Tarozzi aggiunge che questo concetto milliano della causalità è ottimo per le sue applicazioni al metodo scientifico. Direi

Digitized by Google

vista di Hume assegnando al principio un'origine e un valore empirico. Tuttavia riguardo alla prova induttiva di questo principio (cioè alla prova del suo valore logico) egli si distacca risolutamente dalla situazione scettica del Hume, pur mantenendosi fedele al punto di vista empirico. Ma riuscì egli nel suo intento? Non pare. Non possiamo dunque trascurare il punto vero a cui egli giunse, se vogliamo conchiudere la nostra analisi.

Il Masci, fin dal suo lavoro sopra *Le forme dell'intuizione* (1880) e coerentemente nella 2ª ed. riveduta e corretta della sua «Logica» (1910), ha in modo chiarissimo notato il grande sforzo del Mill diretto a vincere il circolo vizioso additato dall'Hume, dell'induzione cioè che si giustifica coll'induzione. Chi segue la sua traccia ha modo di apprezzare a dovere tutta la critica del Mill. Ma vediamo prima una cosa non meno importante. Il Mill, come ho già detto, vuole assicurare il valore logico dell'induzione, sostenendo che il principio di causalità non ha necessità al di là dell'esperienza, che non è cioè una necessità del pensiero, giacchè noi concepiamo il caso e l'arbitrio indifferente. Il Masci vittoriosamente prima ribatte le minori ragioni con argomenti ai quali rimando il lettore (1), poscia alla più forte objezione «non è vero, egli aggiunge, che io possa pensare che il principio di causalità al di là della cerchia della mia esperienza, non abbia valore; questa possibilità è più presto detta che pensata. Io posso in verità supporre inesistenti tutti i singoli rapporti di causalità dati dall'esperienza, ma non già negare in qualsiasi spazio o tempo la legge causale. Questa come legge logica esaurisce e contiene anticipatamente tutti i possibili modi di essere del fenomeno; perchè, se anche questo modo di essere fosse il caos,

---

che è non solo ottimo ma necessario, benchè non sufficiente, perchè gli manca la prova della validità logica. Considerare come fa il Mill la causa «come la somma delle condizioni positive e negative prese insieme, il totale delle contingenze di ogni natura, realizzandosi le quali, il conseguente segue invariabilmente» è frase sonora. Ma il vero concetto scientifico di causa richiede oltre alla contingenza cronologica la necessità logica in una sintesi che può esser data solo dall'esperimento, non già dall'induzione di secondo o di terzo grado per quanto larga sia la base dell'esperienza in generale su cui quella si fondi. Questo non comprese il Mill, benchè sia d'importanza vitale per la critica sia epistemologica, sia gnoseologica.

(1) MASCI, *Le forme dell'intuizione*, Chieti, 1880, pag. 37.

Digitized by Google

una causa ci dovrebbe essere perchè così fosse ». Parole d'oro che dovrebbero tenersi ben a mente coloro che vogliono avere chiaro concetto di quello che pensano su questo problema.

Vediamo ora come il Mill si industrii di darci la dimostrazione del valore del principio di causalità nell'esperienza, benchè questo sia insieme principio e conseguenza dell'induzione. Si sa che quattro momenti induttivi riassumono la via logica del Mill. L'induzione, il postulato dell'uniformità, il principio di causalità, l'esperienza. Il primo si fonda sul secondo, il secondo sul terzo, il terzo sul quarto. Ora l'esperienza in generale è l'induzione che ha la base più larga di tutte le altre. Adunque questa in primo luogo giustifica con la maggiore certezza il principio di causalità, questo con già minore certezza il postulato dell'uniformità, questo infine alla sua volta con maggiore incertezza giustifica la legittimità d'ogni altra induzione derivante. Ogni induzione particolare insomma non può e non deve far altro che ricevere conferma dalla prima induzione empirica in generale, coll'avvertenza che è sempre il minore che è giustificato da ciò che è maggiore.

Ecco adunque come non fa circolo vizioso una giustificazione dell'induzione fondata sul principio di causalità, benchè questo a sua volta si fondi sull'induzione. Si tratta di due induzioni differenti per estensione di generalizzazione. Ma certezza piena non è che dell'esperienza in generale.

Analogamente l'equilibrio stabile dei quattro momenti induttivi è garantito, come è assicurato l'equilibrio di quattro coni tronchi sovrapposti uno all'altro in guisa da formare un solo tronco di cono con la base maggiore appoggiata al suolo.

Ho voluto dare questa forma quasi intuitiva alla soluzione del Mill, perchè così il lettore capirà meglio se e quanto sia vero, come afferma il Masci, che in fondo il circolo vizioso notato dall'Hume si ripresenta, sebbene abilmente celato, nell'analisi del Mill (1). Siccome in ultima analisi è innegabile che il principio

(1) Masci, *Le forme dell'intuizione*, p. 38. Si veda del resto per una più energica confutazione del Mill che restringe, dal punto di vista empirico, il valore del principio di causa ai *confini* della nostra esperienza, senza far appello ad un principio di ragione, Masci, *Log.* 2ª ed., pag. 313-314.

Digitized by Google

d'induzione si fonda sull'induzione per semplice enumerazione dell'esperienza in generale, come mai — domanda il Masci — l'incertezza d'un'induzione qualsivoglia per semplice enumerazione è in ragione inversa della sua estensione? Togliete — egli incalza — il principio di causalità, e la vostra induzione per quanto larga ne sia la base, non potrà conchiudere a niente che oltrepassi i limiti di questa. Perchè il solo *numero* delle esperienze non può dare un valore logico alla prova induttiva. Perciò egli conclude, e mi pare ben a ragione, come al Mill non sia riuscito di assicurare il valore logico dell'induzione, attenendosi strettamente al punto di vista dell'empirismo. Vede ognuno che l'insuccesso del Mill è dovuto al mancato riconoscimento di una legge o forma o funzione del pensiero circa l'origine del principio di causa.

§ 2. **Empiriocriticismo.** — Come di fronte all'empirismo del Mill il vecchio concetto razionalistico di causa non ha valore, così l'empiriocriticismo ne sostiene l'eliminazione radicale e propone di sostituirlo col concetto puramente analitico di funzione o dipendenza funzionale. Siccome poi la formula della funzione si esprime nella espressione della legge considerata a rigore come formola unica d'un rapporto di variazioni, così gli empiriocriticisti nell'assumere il concetto di funzione si sentono liberati dal fastidio di usare la parola causa che loro sembra pregna di significato metafisico, e si lusingano d'averne eliminato anche l'idea. Noi potremmo benissimo compiacerli in questa innocua velleità verbale del momento che per noi i concetti di rapporto causale e di legge non importano alcun senso extrascientifico.

Se non che una questione pregiudiziale è da prendersi in attenta considerazione. I due concetti di legge e di funzione non sono in tutto e per tutto equivalenti. Anzitutto — quanto al concetto di legge — bisogna porre una distinzione radicale fra le leggi delle scienze esatte (logiche, matematiche e fisiche) e le leggi delle altre scienze (etico-giuridiche e storico-sociali). Quindi bisogna ancora distinguere le leggi logiche e matematiche dalle leggi sperimentali; perchè quelle sono valide solo nel campo razionale, queste sono valide nel campo naturale; quelle non sono causali, queste lo sono. Analogamente quanto al concetto

Digitized by Google

di funzione, bisogna distinguere tra funzione matematica e funzione fisica; perchè in quella la considerazione del tempo fra i due membri del rapporto funzionale non ha luogo, in questa invece — quando si tratta di dipendenza causale — il primo membro esprimente la causa è sempre anteriore rispetto al secondo esprimente l'effetto. Ma su questo punto ritorneremo fra poco, compiuta l'analisi dell'aitiologia empiriocritica.

Secondo l'empiriocriticismo il concetto in genere esprime ciò che una cosa ha di comune e di costante con le altre. È ovvio che questa comunanza costante non può darsi, se non sono dati fatti dello stesso genere, cioè fatti che si rassomigliano. Paragonando pertanto un gruppo di sensazioni, negligendo certi aspetti o rapporti variabili, considerando a parte certi altri rapporti uniformi e persistenti (per es. i rapporti costanti di coesistenza e di successione), fondendoli in uno schema suggestivo astratto secondo un certo punto di vista, cioè risolvendone in unità astratta e schematica il collegamento costante si ha il concetto (1). Quel che è vero per ogni concetto è vero pure pel concetto di legge. Quindi, la concezione del concetto pregiudica la concezione della legge ridotta a puro rapporto funzionale.

Questo punto di vista (della riduzione della legge a rapporto funzionale) è stato espresso con straordinaria nettezza dal Mach (2), e si può considerare come il fulcro di quella nuova fisica formale o analitica che egli vede svilupparsi progressivamente da Eulero a Lagrange. Stabilire relazioni funzionali fra gli elementi dell'esperienza, escludendo la ricerca delle cause dei fenomeni, residuo della vecchia metafisica, ecco lo scopo fondamentale di questa scienza. La distinzione di causa ed effetto

(1) A questo proposito è caratteristica la frase del Mach secondo il quale « il concetto si può in certa maniera considerare come il precipitato d'una serie di sensazioni ». *Erkenntnis und. Irrthum*, Leipzig, 1905. *Die Gesch. u. d. Wurzel d. Satzes d. Erh. d. Arbeit*, Praga, Calve, 1872.

(2) Cfr. E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, 1ª ed., Jena, 1886. - *Erkenntnis und Irrthum*, Leipzig, 1905. - *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Brockhaus, 1ª ed. 1883, Leipzig, 4ª ed., 1901. - *Die Prinzipien der Wärmelehre historisch-kritisch dargestellt*, Leipzig, 2ª ed., 1900. - *Populärwissenschaftliche Vorlesungen*, Leipzig, 1896. - *Grundlinien d. Lehre von den Bewegungsempfindungen*, Leipzig, 1875.

Digitized by Google

non è che il risultato dell'abitudine, affatto arbitraria, di isolare da un insieme di fenomeni quelle circostanze che ci interessano maggiormente per i nostri fini pratici. Così, quando diciamo che il calore è la causa della forza tensiva del vapore, distinguiamo per comodità pratica da un lato il calore, dall'altro la forza tensiva del vapore; ma, allorchè l'esperienza del rapporto calore-forza tensiva ci è diventato abituale, ci rappresentiamo insieme il vapore colla forza di tensione relativa alla sua temperatura.

La concezione vecchia introduce nel concetto di causalità i rapporti di necessità razionale e di successione temporale, in conformità di che Kant considerò la causa come una forma a priori del nostro intelletto e il tempo come una forma a priori della sensibilità. Bisogna distruggere tutti questi feticismi.

Necessità e successione temporale non si riducono che ad un sistema di rapporti di dipendenza mutua che lo scienziato cerca di indicare con la massima possibile semplicità delle sue formule funzionali (1) cioè col massimo risparmio di pensiero. La cosidetta spiegazione causale non è altro, in ultima analisi, che la descrizione economica d'un fatto o d'un rapporto reale, e la conoscenza scientifica non è altro che una questione d'ordine pratico da decidersi con criterj d'economia.

Infine, per rifarci a quella teoria del concetto che per la sua generalità ci dà la chiave d'interpretazione del concetto speciale di legge, si noti che il concetto secondo il Mach è semplicemente un'abitudine rappresentativa, cioè una rappresentazione complessiva abituale, avente il valore d'una semplice riproduzione memorativa di fatti. Esso costituisce la possibilità che un'impressione sensibile sia inquadrata in un sistema di generalizzazioni già divenuto famigliare e che un fatto sia ricostruito idealmente con tutta l'evidenza dell'intuizione immediata.

Intimamente collegandosi alle idee del Mach, il Petzoldt (2) sostiene che il concetto non è una rappresentazione semplice

(1) « Riesce evidente che il concetto di *funzione* può servirci a bastanza così nel campo della fisica come in quello della biologia e può rispondere a tutte le loro esigenze ». *Die Analyse d. Empf.*, v., § 6. « Il concetto di causa quindi trapassa attraverso sciocche forme... nel concetto di funzione ». *Id.* ib. § 8.

(2) PETZOLDT, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1900. *D. psychophys. Parallelismus* (Archiv. f. syst. Phil., VIII, 285).

Digitized by Google

ma una rappresentazione riferita al complesso delle rappresentazioni simili precedenti. Per maggiore chiarezza ogni rappresentazione è sempre come il nucleo d'una nebulosa accompagnata da una specie di nimbo. È su questo nimbo che si fonda il concetto; in quanto, se c'è qualche cosa di comune in questo sistema di variazioni, non la rappresentazione ma questo comune nelle variazioni costituisce il carattere concettuale, moltiponibile alle rappresentazioni simili, secondo un processo che per l'abitudine finisce per diventare naturale. Il nostro sistema cerebrale, ad esempio, oppone alle azioni esterne una ricca varietà di reazioni diverse, e il concetto e quindi la legge non è altro che il mezzo che ci consente di legare in un fascio unico e sempre eguale questo nimbo fluttuante di reazioni. Puro simbolo economico e sommario d'un grande numero di dati sensibili, la legge è dunque una nozione condensata d'una molteplicità di dati, un surrogato economico che risponde alla naturale tendenza psicologica di integrare in un quadro le serie psichiche abituali secondo la legge del minimo mezzo. Applicando questi criterj generali al caso speciale della causa il Petzoldt, conclude in pieno accordo col Mach, che il concetto di causa è un ingombro inutile, non mai applicabile con rigore, per l'infinità delle condizioni che determinano un fenomeno, e quindi per l'arbitrio nella scelta di una di esse come la vera causa. Resta per conseguenza necessario sostituire alla legge causale la legge della determinazione univoca applicabile anche ai casi di azione reciproca (1), presupposto di di ogni nostra azione come d'ogni pensiero, benchè non tratta dal fatto immediato dell'esperienza.

Con somigliante procedimento così per la teoria del concetto come per quella della causa, l'Avenarius, inaugurando la sua opera di purificazione dell'esperienza, vuol liberarsi da tutti i vecchi idoli dell'aprioriismo e della metafisica (2). Quanto al concetto del concetto ecco la sua opinione. Il carattere concettuale risulta dall'aggiunta del carattere della « nota » (determinazione

(1) *Einfüh*, pag. 37-44.

(2) Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses*, Berlin, 1903 (pubblicato la 1ª volta nel 1876), *Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1888-1891, vol. II, pag. 238 e seg. *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1891.

Digitized by Google

psicologica famigliare al carattere della «tautotè» (identità di opponibilità). Per questo carattere concettuale una rappresentazione diventa moltiponibile cioè opponibile indifferentemente (identicamente) ad un certo numero di azioni esteriori. La conoscenza, avendo carattere eminentemente biologico anche nella funzione teoretica più elevata, deve in ogni caso essere concepita secondo il principio economico del minimo sforzo. La stessa esigenza logica del principio di non contradizione nasce semplicemente dal bisogno d'un risparmio di forza.

I concetti, in omaggio al principio di economia, rappresentano semplici risparmj di energia. Purificare l'esperienza dagli ultimi residui aprioristici della critica della ragion pura ecco lo scopo della scienza nuova, secondo l'Avenarius. Applicando questi criterj al concetto di causa e di legge, egli trova che l'idea di causa, concepita come forza agente di necessità, deve essere radiata dall'esperienza pura, non essendo che una concezione del tutto arbitraria del pensiero da porsi allo stesso grado del feticismo. Unico contenuto della realtà objettiva sono le sensazioni. Ciò che è logico è solo ciò che corrisponde al sistema relativamente stabile delle oscillazioni abituali della nostra esperienza. Ogni concezione della conoscenza e della realtà opposta a questo punto di vista non è che una psicosi filosofica.

Il Kleinpeter non fa che raggiungere al complesso più o meno sistematico di queste idee la violenza estrema del suo linguaggio. Le più sicure cognizioni scientifiche, per lui, non sono altro che la semplice descrizione della nostra esperienza immediata. Il vantaggio della scienza è, in ogni caso, solo quello di risparmiarci la fatica mentale e il lavoro dell'esperienza diretta, unico fatto immediatamente certo e innegabile. Tutto il nostro sapere è relativo e provvisorio. Le scienze non sono che un mucchio di ipotesi, sopra un gruppo di circostanze future che nessuno mai saprà assicurarci che si verificheranno.

«Es sind im vorhergehenden die Wege beschrieben worden, auf denen der Mensch es *versucht*, ein Wissen zu *erreichen* dass ihm dies gelingt, ist nur ein glücklicher Zufall. Mehr können wir von unserem Standpunkte aus nicht sagen» (1).

(1) H. KLEINPETER, *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart*, Leipzig, 1905, pag. 9, 50, 121, 141.

Digitized by Google

Nel riassumere le teorie di questi autori io non avrò reso, senza dubbio, la singolare abilità artistica che li distingue e che ha tanto contribuito a rendere popolari le loro opere e sopratutto quelle del Mach, ma confido di esser rimasto fedele al senso e al valore logico delle loro dimostrazioni. In ultima analisi, l'ingegnoso tentativo di segnare la condanna dei vecchi concetti di causa ed effetto mi pare completamente fallito. Riconosco che la loro opera di revisione critica della scienza è preziosissima e che era necessario reagire contro il vecchio dogmatismo positivistico sonnecchiante nei facili *chichés* delle leggi. Però ritengo che ora sarebbe di bel nuovo tempo di purificare i concetti fondamentali della scienza dalle scettiche impurità dei fautori dell'esperienza pura (1).

L'Aliotta che, con acuta analisi, ha esposto e criticato le dottrine empiriocritiche non solo per lo stretto problema della causa, come io faccio qui, ma per tutto il campo della conoscenza e della metafisica (2), ha già mostrato il carattere schematico e artificiale, troppo economico e semplicista della teoria del Mach, il circolo vizioso in cui egli cade rispetto alla critica della costanza dei rapporti causali, l'ipostasi del concetto di funzione, le pericolose conseguenze intuizionistihe, insomma la situazione equivoca e contradditoria in cui il Mach viene a trovarsi (3).

Contro il Petzoldt rivolge l'objezione che le relazioni funzionali non sono affatto sufficienti a formulare tutti gli aspetti delle cose, prova ne sia che i termini delle funzioni matematiche si possono invertire, mentre il carattere essenziale dei processi

(1) Il De Sarlo, con un prezioso rilievo critico, ricorda che quest'opera di purificazione dei concetti fondamentali della scienza si spiegò in Italia per merito del neocriticismo « in lavori di interpretazione e di critica dei concetti kantiani (Spaventa, Cantoni, Tocco), in discussioni ed analisi dei concetti fondamentali di determinati gruppi di conoscenze e nella dilucidazione dei rapporti tra l'empirismo e il neocriticismo allo scopo di mostrare che l'uno ha bisogno necessariamente dell'integrazione dell'altro (Masci) » (*Il pensiero moderno,* 1915, pag. 57). Nella stessa opera il De Sarlo, con preziosa critica, dimostra l'insostenibilità della concezione economica del Mach, dopo d'aver esaminato il problema della necessità causale rispetto alla conoscenza scientifica (p. 139-142). Quel che dice rispetto al passaggio dalla conoscenza volgare a quella scientifica (p. 144-146), ha, ai nostri occhi, un valore definitivo.

(2) Aliotta, *La reazione idealistica contro la scienza.* Palermo, 1912.

(3) *Op. cit.,* pag. 82-84.

Digitized by Google

fisici e dei fenomeni reali in genere è proprio l'irreversibilità, che trova la sua espressione adeguata nell'ordine di successione irrevertibile della causa e dell'effetto; non lo scusa d'aver rimesso a nuovo le vecchie critiche di Enesidemo; giustamente lo rimprovera d'aver confuso sofisticamente il fenomeno astratto della relazione causale, com'è studiato dalla fisica, col fatto nella sua realtà storica» (1). Contro l'Avenarius ricorda che fermarsi al dato è lo stesso che togliere la condizione di vita della scienza; che ogni concetto, non esclusa la stessa filosofia dell'esperienza pura, va sempre più in là del fatto d'esperienza; che i suoi schemi di classificazione rivelano in maniera evidente l'artificio; che quella che egli ci presenta non è l'esperienza pura, nel vero senso della parola, ma è l'esperienza già inquadrata in alcuni schemi mentali, comoda, se si vuole per schematizzare, ma non rispondente a nulla di reale; che infine il suo empiriocriticismo è condannato ad aggirarsi in un circolo vizioso e se vuole uscirne deve riconoscere la funzione a priori del soggetto (2). Contro il Kleinpeter rileva a quali meschini risultati porta il metodo empiristico, condotto fino alle sue ultime conseguenze; che il valore pratico della scienza presuppone necessariamente il suo valore teoretico, che esso riesce in quanto l'organo della sua costruzione, cioè la struttura logica della mente umana, non è qual cosa che dipenda dal libero volere individuale, ma è l'essenza stessa del pensiero che per rinnegarla dovrebbe uccidere sè stesso (3).

Io ho citato così minutamente la confutazione dell'empiriocriticismo fatta dall'Aliotta, perchè lo ritengo un risultato critico ormai acquisito, se se ne toglie il ritenere che il Kleinpeter abbia in un punto notevolmente migliorato la dottrina del Mach e dell'Avenarius e un rilievo sulla riversibilità delle funzioni, di cui ci occuperemo fra poco (4). Dopo ciò è facile comprendere come tutti gli argomenti degli empiriocriticisti si fondino sull'artificio di attribuire ai loro avversarj l'errore di apriorizzare i rapporti dell'esperienza e di farne l'ipostasi col vecchio schema

(1) *Op. cit.*, pag. 86-88.
(2) *Op. cit.*, pag. 99-103.
(3) *Op. cit.*, pag. 108-109.
(4) *Op. cit.*, pag. 103.

Digitized by Google

della causa, per poter poi opporre ad essi come arbitrio quello che in realtà è una forma della realtà; senza riconoscere, da parte loro, che anch'essi, riducendo tutto al dato e all'abitudine, pigliano amabilmente l'abitudine di oltrepassare l'uno e l'altra, e non meno degli aprioristi gargarizzano un concetto astratto qual'è quello della funzione matematica (1).

Da ultimo mi sembra utile allegare ancora due argomenti contro l'empiriocriticismo il quale, come vedemmo, anzitutto crede di potersi disfare della relazione causale colla scusa che, se questa è traducibile colla funzione matematica (dipendenza funzionale analitica), il vecchio concetto della causalità non regge più, perchè i membri della funzione sono riversibili contrariamente a ciò che esige il vecchio concetto della causa; quindi crede di poter ridurre la spiegazione causale scientifica ad una pura descrizione.

È evidente in primo luogo che la legge naturale espressa analiticamente con una funzione del tipo $y = f(x)$ essendo x causa ed y effetto, appare riversibile solo nel senso tautologico che si può scrivere ad arbitrio $y = f(x)$ oppure $f(x) = y$, per la legge simmetrica della relazione di eguaglianza. Ma da cotesta formola non si può dedurre nulla circa l'ordine dei membri d'una relazione schiettamente temporale o insieme temporale e razionale cioè causale. L'insistere sopra questa infeconda riversibilità o meglio simmetria del rapporto d'eguaglianza sarebbe idiotico.

Bisogna quindi riconoscere che l'empiriocriticismo rifiuta il concetto di causa come rapporto di dipendenza irreversibile, per accettare il concetto di funzione come rapporto di dipendenza riversibile. Ma se è vero che la funzione matematica in sè non è funzione temporale, non si deve però intendere questo precetto nel senso che la matematica non possa tener conto della nota del tempo. Basta infatti considerare il tempo come serie di valori crescenti a senso determinato, giusta i criterj della fisica odierna, e allora ogni rapporto di dipendenza temporale si può esprimere con una funzione matematica. È precisamente quanto

(1) Vorrà il lettore comprendere che l'asprezza di questa critica è in relazione col tono di chi non si fa scrupolo di sentenziare che la Critica della ragione pura « kann auf keinen höheren Grad der Gewissheit Anspruch erheben, als ein Kochbuch ». KLEINPETER, *op. cit.*, pag. 141.

Digitized by Google

avviene per la traduzione analitica dei cicli irreversibili. Non bisogna, è vero, dimenticare che in ogni rapporto causale, oltre alla nota della successione dell'effetto alla causa (donde l'irreversibilità), v'è in giuoco la nota innegabile dell'equivalenza dei due sistemi fungenti da causa ed effetto, la quale serve a indicare che — astrazione fatta dal tempo — in tutte le trasformazioni causali la somma delle energie rimane costante. Quale sarà dunque la forma della formula matematica esprimente i rapporti causali sarà detto nella parte teoretica. Qui basterà notare che la vecchia formola della funzione matematica *semplice* di cui l'empirismo crede di potersi contentare per esprimere i rapporti causali, scientificamente parlando, non basta.

Non meno importante è un'altra considerazione a proposito di riversibilità delle funzioni. Dire che la funzione $y = f(x)$ è reversibile, significa dire che se è, in un dato intervallo, $y = f(x)$, sarà pure, nello stesso intervallo, $x = \varphi(y)$; dove la funzione f è di forma assolutamente diversa dalla funzione φ (1). Ciò fa che noi dobbiamo andare ben guardinghi nel parlare di irreversibilità delle funzioni matematiche, e nell'opporre questa proprietà a quella della dipendenza causale; perchè la tesi della reversibilità *semplice* delle funzioni è falsa.

Finalmente l'esempio addotto dal Mach per far capire la necessità di rappresentarci insieme il valore colla forza di tensione relativa alla sua temperatura, malgrado la sua pretesa di praticità non prova niente, per la ragione che, se vogliamo, ad esempio, evitare lo scoppio d'una caldaja a vapore nella certezza pratica che un certo aumento di temperatura causerà inevitabilmente lo scoppio, non trascureremo certo di consultare a tempo l'indicatore della pressione per evitare quel determinato grado di tensione termica (causa) che si sa realmente capace di vincere la resistenza delle pareti (effetto) cioè di far scoppiare la caldaja.

In secondo luogo non è vero che le leggi causali siano per la scienza semplici descrizioni di fatti compiuti. Già il Varisco, nei suoi profondi *Studj di filosofia naturale*, ha fatto giustamente

(1) Tralasciamo gli esempj pratici della differenza evidentissima delle funzioni inverse.

Digitized by Google

rilevare, contro il Mach che la scienza oltre alla descrizione cerca la spiegazione, oltre al riconoscimento della realtà d'un fatto anche quello dell'impossibilità d'uno diverso. Ma il fatto importantissimo e completamente trascurato dal Mach è l'implicazione della deducibilità nella causalità, come sarà provato nella Parte II.

In conclusione, nessuno degli argomenti addotti dall'empiriocriticismo in favore dell'eliminazione del concetto di rapporto causale ha finora raggiunto lo scopo.

§ 3. **Energetica.** — Una corrente affine all'empirismo e all'empiriocriticismo è l'Energetica dell'Ostwald, il quale, nel proposito di dare agli spiriti contemporanei una direzione positiva in ciò che concerne così il mondo esterno come l'esperienza interna, crede di poter fondare non la spiegazione del mondo (trastullo metafisico) ma la descrizione dei fatti sui puri principj dell'energia considerata come il vero reale agente sopra di noi (1). Quel che v'ha d'importante nelle sue ricerche, rispetto al problema che ci interessa, è la negazione della necessità logica delle leggi causali . L'inferenza, che dà in una certa misura la previsione delle leggi, non comporta che diversi gradi di verisimiglianza che noi siamo ormai abituati a scambiare colla certezza (2) poichè le inferenze di questo genere sono sempre stabilite sotto lo schema seguente: finora le cose si sono comportate così, perciò noi aspettiamo che nell'avvenire esse si comportino così. Ma in ogni caso non resta eliminata una possibilità d'errore (3). Questo procedimento mentale di previsione è stato eretto, sotto il nome di legge di causalità, al grado di principio, presente in ogni esperienza e rendente possibile ogni esperienza

(1) Com'è noto, l'OSTWALD fu preceduto dal RANKINE che è il vero fondatore dell'Energetica (*Outlines of the Science of Energetics,* 1848-1855). Cfr. in proposito A REY, *La Theorie de la physique chez les Physiciens contempor.* pag. 49-72; ALIOTTA, *op. cit.,* pag. 468. Dell'OSTWALD cfr.: *Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus. Vorlesungen über Naturphilosophie,* Leipzig, 1902; e su l'O.: VARISCO, *Forza ed energia,* Pavia, 1904; ADLER, *Die Metaphysik in der Ostwald' schen Energetik,* Leipzig, 1905; ALIOTTA, *op. cit.*

(2) *Vorlesungen über Naturphilosophie,* § 5.

(3) *Op. cit.,* § 9.

Digitized by Google

(1). La stabilità delle leggi fondate sopra questo principio è senza dubbio relativa alla stabilità dell'organizzazione fisiologica speciale, cioè del ricordo nel senso più generale della parola (2). Inoltre, è evidente che il rapporto causale ha la sua origine nel nostro modo speciale di reagire sulla nostra esperienza, e si è talora espresso questo fatto dicendo che la relazione di causa e d'effetto non è veramente data nella natura, ma empiricamente introdotta dall'uomo.

Ciò posto, osservando che, quando si pone per la prima volta una connessione regolare tra due concetti A e B, non si mettono che ben raramente in rapporto concetti appropriati, si deduce la necessità di rettificare continuamente il rapporto causale, cercando di vedere colla successiva esclusione se tutti gli elementi a, a', a'', a''', etc. e b, b', b'', b''', etc. siano o no essenziali col rapporto in questione. È questo il compito generale della scienza (3). Il concetto più generale a cui arrivano le scienze formali e che ha il maggior valore è quello di *coordinazione* o di *funzione* (rapporto di due variabili). Il concetto più generale delle scienze fisiche è quello di *energia* che non appare ancora nelle scienze formali (4). Lo stabilimento del rapporto funzionale acquista il massimo valore quando è possibile esprimere la relazione $A = f(B)$ in una formola matematica chiusa (5). Il concetto di energia abbraccia tutti i fatti naturali e permette di esprimere una legge di conservazione per la somma di tutti i valori corrispondenti (6). Tenendo conto dei casi in cui il lavoro si trasforma in energia di movimento, e reciprocamente, con un legame regolare perfettamente determinato, si può concludere che l'esistenza d'un legame regolare di questo genere, è la sola base di ogni relazione *causale* (7). Riassumendo, possiamo dire che secondo l'Ostwald il legame causale non è che il risultato della nostra sintesi concettuale dei caratteri comuni e persistenti dei fenomeni. Le leggi di causalità non sono che costruzioni del no-

(1) *Op. cit.*, § 10.
(2) » » § 10.
(3) » » 11.
(4) » » 17.
(5) » » 39.
(6) » » 44.
(7) » » 44.

Digitized by Google

stro pensiero, pure regole di ordinamento dei fatti. Ma regole empiriche senza alcuna necessità logica. Dunque lo scienziato che sa quello che fa deve mettere da parte la ricerca delle cause. *Causas non fingo.*

Esaminiamo il significato e il valore di questa dottrina. Abel Rey ritiene che l'energetismo, come il kantismo, come il positivismo, può passare superficialmente come uno scetticismo. « Mais si on l'examine en lui même, on voit qu'il est un effort pour mettre la science à l'abri de tout scepticisme et de toute critique » (1). Tuttavia, restringendoci, come il nostro tema richiede, ad esaminare il valore della dottrina causale dell'energetica, diciamo subito che l'Ostwald non riesce a salvare filosoficamente il valore della scienza, se questa per lui non è capace di superare il mondo dell'esperienza. Anche se si volesse prescindere dalla continua confusione verbale che egli fa dell'esperienza con l'esperimento, la fallacia del suo ragionamento sarebbe presto riconoscibile. Perchè, mentre si sa che l'esperienza non dà che il fatto del rapporto causale, sfornito d'ogni carattere di necessità e si appaga che il rapporto sia invariabile, l'energetica del pari non chiede altro, quindi invano, le si domanda che vinca lo scetticismo, provandoci che la scienza appoggia le sue leggi ad un principio inconcusso superiore all'insignificanza dell'abitudine. La prova dell'invariabilità del rapporto non dirò più causale ma funzionale, secondo l'Ostwald, non essendo fondata che sulla constatazione empirica, non può essere che approssimativa.

D'altronde lo stesso Ostwald non cerca, come vedemmo, di nascondere l'intenzione scettica della sua dottrina. Quando invero afferma che le leggi causali non sono che costruzioni empiriche del nostro pensiero, la necessità logica non solo non è ammessa ma è sostituita risolutamente dalla sua negazione. Proseguendo, se per l'energetica lo stabilimento d'una funzione qualunque sempre ammette la possibilità della sua rettificazione, mai si può dire che una sola verità sia raggiungibile in modo definitivo dalla scienza. Se anche le più alte formule della scien-

(1) ABEL REY, *La théorie de la Physique chez les physiciens contemporaines*, Paris, Alcan 1907, pag. 124.

Digitized by Google

za non sono capaci di superare la contingenza, dov'è l'incrollabile valore dei teoremi che la scienza richiede? Dobbiamo allora ritornare alla posizione scettica di David Hume e di J. Stuart Mill? Il non capire mai che la necessità delle leggi causali non può essere stabilita dall'esperienza, che ci informa solo del ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, mentre lo può essere dall'esperimento, è un difetto radicale dell'energetica.

Un altro torto dell'Ostwald è da ricercarsi nella sua teoria della possibilità d'un mondo in gran parte indipendente da noi; cosa che si può molto facilmente supporre, ma che è impossibile provare. Un altro torto dell'Ostwald è di attribuire soverchia importanza al fatto che la legge di causalità sia un risultato dell'abitudine. Perchè questo non prova nulla. Invero se, per ipotesi ammissibile, la ripetizione dei fatti che dà origine all'abitudine fosse l'effetto d'una necessità immanente nelle cose e non una produzione semplicemente contingente, la formazione dell'abitudine non sarebbe sempre la stessa? Ciò vuol dire che, se l'abitudine si può formare tanto dove regna la necessità, quanto dove svaria la contingenza, la conseguenza non può essere altra che quella di togliere qualunque valore di prova oggettiva all'abitudine. L'Ostwald ha comune col Mach la ripugnanza per il punto di vista causale, considerato come punto di vista metafisico. E quindi in fondo anch'egli si taglia ogni via d'uscita, perchè se si libera veramente d'ogni legge causale uccide la fisica, se non se ne libera demolisce la propria teoria. E a questo risultato, in ultima analisi, egli si trova ridotto, perchè ammette che la materia non sia altra cosa che un gruppo di differenti energie, disposte insieme nello spazio, e che queste energie non siano altro che la causa delle nostre sensazioni. Concludendo, il suo errore capitale è di prescindere assolutamente da quell'esigenza di necessità logica senza cui non è possibile salvare il valore della scienza rivolta alla determinazione dei rapporti causali.

§ 4. **Neocriticismo e sistemi affini.** — Arrestiamoci ora all'accurata analisi dell'idea di causa istituita dal maggiore rappresentante del nuovo indirizzo naturalistico che, con piena coscienza delle forze, delle vie e anche dei limiti della scienza

Digitized by Google

esatta e dei pericolosi tranelli della metafisica vecchia, promosse lo splendido risveglio del pensiero tedesco nel decennio dal '60 al '70, voglio dire dall'Helmholtz il quale con la sua *Ottica fisiologica* segna le linee direttive della nuova corrente destinata ad avvalorare la doppia funzione normale e storica della critica (1), in conferma della teoria kantiana (2).

La sua discussione intorno all'origine non empirica dell'idea di causa, contro la teoria dell'Hume e del Mill, può essere ridotta a due punti principali.

In primo luogo l'Helmholtz (3) fonda la sua prova che l'idea di causa è logicamente anteriore all'idea delle cose esteriori sul fatto che noi non abbiamo coscienza del mondo esterno, come diverso da noi, se non quando avvertiamo che le nostre percezioni possono variare indipendentemente dalla nostra volontà, perciò e in seguito a ciò siamo costretti a riconoscere l'esistenza di certe cose diverse da noi che causano queste variazioni dentro di noi. Dunque l'idea di causa precede l'idea d'oggetto e il principio di causalità è indipendente dall'esperienza.

In secondo luogo l'Helmholtz fonda la prova che la legge di causalità è una legge dell'intendimento e non dei sensi sul fatto che noi non possiamo dire d'intendere alcun che, se non quando lo sappiamo classificare; se è una cosa, in una nozione generale

---

(1) Barzellotti, *Le condizioni presenti della filosofia*, ecc. in Riv. di filosofia Scient., 1882. Estratto, pag. 22.

(2) Il Cesca, nella sua breve monografia *L'origine del principio di causalità*, ricordando che l'Helmholtz, il Riehl e il Wundt proseguono la dottrina kantiana-schopenhaueriana dell'apriorità del principio causale e della sua origine dal principio di ragione sufficiente (*op. cit.*, 41) cade in un grave errore. Infatti Schopenhauer nel sostenere l'origine del principio di causalità dal principio di ragion sufficiente, è ben lungi dal ritenere che la legge generale di causalità sia senz'altro una legge logica, come giudica il Cesca. S. sostiene invece, vedemmo, l'irriducibilità del principio logico del *cognoscendi* al principio causale del *fiendi*. Dall'omogeneità delle quattro radici diverse non segue già che si debba attribuire un valore logico a ciascuna; benchè l'apriorità nel senso kantiano — questa sì — venga da lui mantenuta non solo pel principio di causa, ma per ogni espressione del principio di ragion sufficiente.

(3) Helmholtz, *Ueber die Erhaltung der Kraft*, 1847; *Ueber die Wechselwirkung der Naturkraefte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittelungen der Physik*, Koenisberg, 1854; *Die Lehre von den Tonempfindungen*, Braunschweig, Wieweg, 1863; *Handbuch der physiologischen Optik*, Leipzig, 1867; *Die Thatsachen in der Wahrnehmung*, Berlin, 1879.

Digitized by Google

astratta; se è un rapporto, in una legge generale concreta e oggettiva secondo cui in ultima analisi, noi affermiamo che quel determinato fenomeno è l'effetto d'una determinata causa. Insomma noi non intendiamo veramente se non siamo capaci di legalizzare o di causalizzare i fenomeni che è tutt'uno. Ma questa sensazione costante e invariabile non può esser data dai sensi, perchè questi sono molti e variabili e alogici. L'intelligenza invece è una. Si capisce quindi come l'intelligenza sola possa darci la formula costante delle diverse serie di variazioni e che essa funzioni secondo una legge indipendente dal funzionamento dei sensi. Ciò vuol dire che il principio di causalità non è una legge di natura, se non perchè è una legge dell'intelligenza (1).

Dal riassunto precedente risulta che l'Helmholtz ha saputo sostenere la sua tesi con uno sforzo di dialettica veramente originale che deve essere ricordato nella storia delle idee. Ma il Masci che ha il merito d'aver segnalato fin dal 1880 l'importante contributo dell'Helmholtz, riportandone la discussione, per mostrare l'insufficienza della deduzione empirica, ritiene che l'analisi dell'Helmholtz sia decisiva in conferma della teoria kantiana (2). Pure, secondo il mio parere, l'ingegnoso tentativo del Helmholtz deve considerarsi come fallito in entrambi i punti. E quanto al primo, non pare che l'Helmholtz abbia ragione di affermare che noi non abbiamo coscienza del mondo esterno

(1) HELMHOLTZ, *Handbuch d. physiol. Optik*, pag. 454-5. « La legge causale, dice precisamente Helmholtz, è puramente logica. Non si riferisce alla vera esperienza, ma alla comprensione della medesima. Non può quindi essere controbattuta con nessuna esperienza possibile. Non è altro che l'esigenza di voler comprendere tutto, tutti i fenomeni della natura, colla presupposizione che possano essere compresi. Non altro che lo sforzo, la tendenza del nostro cervello per sottomettere tutte le nostre osservazioni al proprio dominio; non una legge della natura » (*op. cit.*, pag. 450-454).

(2) MASCI, *Le forme dell'intuizione*, 1880, pag. 41. L'ALIOTTA ritrova nel Helmholtz il pregiudizio empiristico che ammette la causalità, come unica forma apriori, ma ne fa una specie di istinto, senza garanzia di necessità e d'universalità, e rileva la confusione che l'H. fa dell'apriori gnoseologico con l'apriori psico-fisiologico. E per il primo motivo trova che l'H. si avvicina di più alla abitudine mentale degli empiristi inglesi che non alla categoria kantiana (*La reazione idealistica contro la scienza*, pag. 28-29). Ma le sue ragioni non riescono a rialzare l'interpretazione kantiana della teoria dell'Helmholtz che ne ha dato il Masci, alla quale qui si aderisce. Quanto all'ultimo motivo egli ha, a mio parere, tutte le ragioni.

Digitized by Google

come diverso da noi se non quando concludiamo all'esistenza delle cause delle variazioni delle nostre percezioni indipendenti dalla nostra volontà, giacchè a questa conclusione non potremmo mai pervenire se già prima non avessimo coscienza delle variazioni del nostro mondo interno dipendenti dalla nostra volontà. In verità non posso dire che una variazione sia indipendente da ogni mia volontà, se già non so che, per contro, qualche variazione è propriamente mia, cioè effetto della mia propria volontà. Dunque, di passaggio, non parrebbe tanto vero che la riflessione sul me sia tanto tarda. Quindi sembra che l'idea di causa non sia già da dirsi anteriore all'idea di oggetto senz'altro, ma solo anteriore — caso mai — all'idea di oggetto esterno, e analogamente che il principio di causalità non debba dirsi indipendente dall'esperienza, cioè da ogni e qualsiasi esperienza ma solo dall'esperienza esterna. Così si vede che le prime sottili distinzioni dell'Helmholtz praticamente non riescono a spostare la questione d'un pollice.

Rispetto al secondo punto, che vorrebbe provare la legge di causalità come pura legge dell'intendimento, mi pare evidente che il ragionamento dell'Helmholtz è sofistico. Difatti egli dice che la legge causale è poi niente altro che la maniera di comprendere logicamente qualunque esperienza; perciò se noi possiamo convenire d'intendere un fenomeno dobbiamo convenire che lo possiamo classificare ormai in una legge naturale che ce lo fa intendere come effetto d'una causa e questo dovrebbe significare, a parer suo, che il principio di causalità non è una legge di natura, se non perchè è una legge dell'intelligenza. Ora è evidente che c'è ancora un'altra soluzione possibile, cioè che la legge causale sia... quello che è, tra perchè è una legge dell'intelligenza e perchè è anche una legge di natura non nel solo soggetto, nè nel solo oggetto, ma in tutti e due. Infatti perchè io dovrei pensare che quello che vale per la mia intelligenza non abbia valore, e allo stesso titolo, anche per la natura? Posso io seriamente pensare che il mondo dei fenomeni naturali sia esente da ogni legge causale, o che vi sia sottoposto solo perchè *noi lo intendiamo* causalmente cioè riduciamo a legge i suoi fenomeni secondo le leggi del *nostro* intendimento?

Non mi pare. Dunque il ragionamento dell'Helhmoltz, secondo

Digitized by Google

me, è buono per provare che la legge di causalità è sì una legge dell'intendimento, ma non per escludere che non sia anche allo stesso titolo una legge di natura. E accettando la doppia posizione non sento di poter meritare il rimprovero che i kantiani puri rivolgono ai naturalisti esclusivamente fedeli all'a posteriori, cioè che da noi — per la considerazione oggettiva — si crei una specie di entità causativa estrinseca a noi, realizzando, sostantificando, entificando a parte quei rapporti di causalità che, per la loro qualità di rapporti, non possono essere che pensati astrattamente da noi medesimi. Infatti noi possiamo benissimo concepire le leggi causali come un modo necessario di agire della realtà soggetto-oggettiva nel corso del tempo, modo che noi possiamo in certi casi conoscere ed esprimere matematicamente con una funzione astratta che ci dia la formula unica del rapporto delle variazioni, senza pretendere che quella realtà che è da noi considerata faccia pure essa stessa per conto proprio quell'astrazione scientifica tutte le volte, per esempio, che una pietra cade, che un corpo si dilata per aumento di temperatura e via dicendo. La natura agisce causalmente con quei rapporti di successione necessaria di coesistenze che noi possiamo sperimentalmente determinare e formulare senza aver bisogno di cacciare le nostre formule fra i valori relativi delle sue quantità variabili. Quando diciamo, per esempio, che nella natura a temperatura costante il volume dei gas è in ragione inversa della pressione che sostiene, non si vorrà certo pretendere che il fisico getti la sua legge di Mariotte tra le quantità variabili di quel rapporto come una pietra nell'ingranaggio della natura. E d'altronde non è forse vero che le stesse forme a priori dell'intendimento che son così care ai kantiani non sono già entità per sè stanti, ma semplici funzioni del processo reale del nostro pensiero benchè noi, sulle orme di Kant, possiamo enunciarle coi simboli astratti della critica della ragion pura? Non ci insegnerà nulla questa verità? A me pare che dovrebbe insegnarci una cosa semplicissima, cioè a non restare prigionieri del molteplice empirico del sentire, nè a pretendere di metterlo da parte per isolarci nell'uno logico dell'intendere. Si è tanto criticato l'indirizzo unilaterale dell'empirismo. Ma siamo giusti. Se noi ci mettiamo ancora dall'esclusivo punto di vista delle leggi dell'intelligenza,

Digitized by Google

i romanzi aprioristici della metafisica vecchia continueranno. Noi crederemo sempre d'aver confutato l'empirismo sentendo d'aver diritto di insistere sopra la verità della forma dell'intelletto. Ma l'empirismo non avrà meno diritto di insistere sopra la verità del dato del senso. Dunque optare solo per l'uno o per l'altro è uno sbaglio. Le potenze di cui disponiamo vitalmente sono il senso e l'intelletto. Noi non dobbiamo rinunziare nè all'una nè all'altra, perchè questi due organi diversi spuntano con la stessa legittimità sullo stesso tronco. E il pensiero filosofico non deve più mutilarsi nè coll'empirismo nè coll'intellettualismo.

Avviciniamo ora al neocriticismo puro dell'Helmholtz un particolare indirizzo del positivismo inglese, il quale, con un'indipendenza critica che lo rende singolarmente prezioso, assume rispetto alla questione dell'origine del principio di causa una posizione critica assai affine, per opera dello Spencer. Questi invero, per l'intermediario di Hamilton, vivamente risente l'influenza della critica di Kant, pur mantenendo anche in questa attinenza la sua indiscutibile originalità.

La sua dottrina filosofica circa la questione causale è tanto netta che si può esprimere in poche parole (1). La causa secondo lui non è che un rapporto secondo cui lo spirito connette e pensa le sue rappresentazioni, essendo funzione essenziale del pensiero quella di stabilire relazioni. Quanto alla provenienza del concetto di causa (se dall'esperienza nostra o dal pensiero) basta riflettere che l'esperienza nostra non è possibile senza cotesto concetto di cui si chiede l'origine, e che (con gli altri della sua natura denominabili benissimo concetti a *priori* o *puri* o anche categorie, ma nel nuovo senso, cioè conforme all'ipotesi dell'Evoluzione) sorpassa l'esperienza nostra, perchè le serve di base. Questo significa che il concetto di causa essendo a fondamento della nostra esperienza non può esser attinto da noi mediante l'esperienza. La sua necessità insomma proviene dal pensiero che l'imprime qual forma intellettuale sui dati sensibili. Perchè per-

(1) SPENCER, *Principles of Psycology*, 1855; *Progress, its Laws and Cause*, 1857; *First principles*, 1862.

Digitized by Google

siste questo concetto della causa nell'esperienza? Perchè la persistenza della causa che si rivela nei fenomeni e che in questo modo si rivela, non è che la persistenza medesima della Forza, verità questa che «trascende ogni dimostrazione» (1).

L'opposizione al fenomenismo del Mill è evidente. S'aggiunga, cosa riconosciuta anche dal König, che contro lo stesso Mill lo Spencer formula il criterio della verità in modo da non escludere a priori la possibilità d'una certezza indipendente dall'osservazione (2). Tutti sanno però che quell'elemento *a priori* che le nostre percezioni e le nostre idee portano in sè, secondo lo Spencer, concorre a formarle, come legge della conoscenza non già perchè essenziale e *originario* al nostro pensiero e irreducibile al fatto dell'esperienza, come vogliono i kantiani, ma perchè *originato* dalle esperienze acquisite e accumulate nella specie e per tante generazioni trasmesso a noi fino a diventare un che ingenito, e un'attitudine ereditaria della nostra mente (3). Questa posizione conciliativa riesce ostica, si capisce, agli aprioristi assoluti; ed ha ben ragione il König di affermare che l'apriorismo in generale dello Spencer non è autentico (4). E lo stesso si dica del suo apriorismo kantiano in particolare (5) e

(1) Id. *F. p.*, II, § 61. «..... la forza, di cui noi affermiamo la persistenza, è quella Forza Assoluta che siamo costretti ad ammettere quale postulato, come correlativo necessario della forza di cui siamo coscienti. Per la Persistenza della Forza, noi realmente intendiamo la persistenza di qualche Causa la quale trascende la conoscenza nostra e la nostra concezione». *I primi principi* (Trad. Salvadori) II, § 62, pag. 148.

(2) KÖNIG, *op. cit.*, pag. 303.

(3) SPENCER, *op. cit.*, pag. 133, nota.

(4) Il KÖNIG concede una lunghissima considerazione alla dottrina dello Spencer (*op. cit.*, II, 302-355) trattando partitamente quattro punti: del relativismo dello Spencer, delle forme della certezza e dell'apriori, della natura dell'intelletto e dell'apriori, infine del realismo spenceriano. Ma egli si impiglia in soverchie digressioni, sicchè il concetto dello Spencer in ordine al problema della causa resta, non dirò guastato, ma ingombrato penosamente.

(5) Per ciò che concerne la questione dell'origine della conoscenza e in particolare l'avvicinamento dello Spencer a Kant è sempre utile ricordare la dichiarazione precisa dello Spencer medesimo, riferita dal Höffding: «Il punto di vista evoluzionistico è un punto di vista assolutamente empirico. Esso si distingue dall'antica concezione degli empirici per l'estensione che esso dà a questa concezione. La concezione di Kant è invece ad evidenza assolutamente antiempirica. (*Essays*, III, pp. 274, 277). Malgrado questa recisa sentenza la kantizzazione dello Spencer è sostenuta da critici insigni. Notevolissima fra

Digitized by Google

lo stesso della sua concezione così detta realistica del processo mentale, che noi dobbiamo ancora discutere brevemente. Lo Spencer dice, d'accordo in questo con Kant, che noi non possiamo ritenere che la sintesi causale dei fatti d'esperienza, quale si presenta pur parzialmente nelle nostre leggi, sia dovuta all'oggettività naturale per la ragione che la sua necessità proviene dalla organizzazione della nostra conoscenza. Egli però si distacca da Kant interpretando questa organizzazione innata nell'individuo come acquisita nella specie. In breve, mentre l'a priori kantiano è *originario* nella specie umana, l'a priori spenceriano nella specie umana è *originato*.

Credere che questa differenza sia di poco valore è un'ingenuità. L'apriorismo dello Spencer non è che un empirismo mascherato. Ma c'è empirismo ed empirismo. Si può, ad esempio, supporre che l'accumulazione ereditaria delle cognizioni sia avvenuta e avvenga tutt'ora in modo prettamente soggettivo cioè « a parte subjecti ». E si può anche supporre l'opposto. Per quale tipo d'empirismo ha optato lo Spencer? E con quale fondamento?

Sappiamo che lo Spencer ammette una cosa in sè « unknowable », ma respinge l'idealismo trascendentale, adducendo due giustificazioni, l'una negativa, l'altra positiva, in sostegno del suo

---

l'altro è la seguente conclusione del Masci (*Le forme dell'intuizione*, pag. 40): — « La persistenza dell'universo, conchiude lo Spencer, è la persistenza della *Causa*..... che si rivela nei fenomeni. Questo principio è anteriore alla dimostrazione, anteriore alla *conoscenza determinata*, antico quanto l'intelletto. La autorità sua si eleva al disopra d'ogni altra autorità, perchè non solo è il fondamento del nostro organismo mentale, ma non è possibile immaginare una mente senza di esso. E non è possibile, perchè desso è un principio di ragion pura anteriore a qualsiasi esperienza; la mente, la coscienza sono possibili senza questa o quella forma, senza questo o quel contenuto, ma non sono possibili senza la forma (la relazione), senza il contenuto (l'essere). (SPENCER, *Premiers Principes*, pag. 204) ».

« Questo luogo — aggiunge il Masci alla pagina seguente — potrebbe essere inscritto nella *Critica della Ragion pura*. Kant non dice altro allorchè afferma che il principio di causalità, anzichè essere giustificato dall'esperienza, la giustifica; e che un pensiero che concepisse il contrario sarebbe suicida » (M. *ibid.*, p. 41). Confesso tuttavia di non aver finora rintracciato nell'opera dello Spencer, nè alla pagina citata (204), nè altrove, il luogo virgolato dal Masci e riferito qui sopra. Ma questo non toglie le intime relazioni tra l'apriorismo kantiano e l'apriorismo spenceriano in ordine al principio di causalità.

Sull'influenza esercitata sullo S. dalla Critica di Kant, Cfr. L. FERRI, *op. cit.*, pag. 158 e seg.

Digitized by Google

realismo trasformato trascendentale, pur contrario al fenomenalismo del Mill. Ma il suo idealismo trasformato trascendentale non è ciò che possa conferire l'oggettività al suo empirismo evolutivo. Infatti, sia per la giustificazione negativa, sia per la positiva, egli stesso non oltrepassa mai coi suoi argomenti la sfera dell'empirismo.

Questa situazione è svolta molto largamente e con grande acume dal König, il quale mostra che lo Spencer fa valere contro l'idealismo i diritti del realismo empirico o realismo ingenuo che quello riconosce perfettamente, e giustamente conclude che tanto il realismo trascendentale quanto l'idealismo trascendentale sono due ipotesi opposte ma di eguale diritto (1). Lasciamo dunque stare per ora la questione della cosa in sè che non ci illumina sopra la ragione della connessione causale dei fenomeni. Noi vogliamo solo stabilire che la teoria del processo filogenetico dell'organizzazione della conoscenza è suscettibile d'un'interpretazione puramente soggettivistica per quanto viziosa e che per ciò lo Spencer ha avuto torto di non dirci per quali ragioni — indipendenti così dal realismo trascendentale come dal realismo empirico — egli creda di dover dare un'interpretazione non soggettivistica all'accumulazione ereditaria delle conoscenze. Finchè la questione dell'origine a priori o a posteriori della cognizione causale non viene trascinata su questo campo, la concezione realistica del processo mentale non è giustificabile e quindi il soggettivismo — che potrebbe anche cadere nello scetticismo — non è vinto.

Infatti da una parte nulla vieta che si ammetta il valore illusorio della prospettiva causale come il risultato di una tendenza ingannatrice naturale allo spirito umano e rafforzatasi con un'accumulazione di esperienze incommensurabilmente più grande di quella che non possa essere acquistata da qualsiasi individuo. Nulla vieta allora che i problemi della causalità si sciolgano con una facilità verbale straordinaria. «Perchè noi incontriamo il principio di causalità nell'esperienza? perchè l'esperienza medesima è costruita filogeneticamente con questo principio. Perchè affermiamo che i fatti sono connessi così?

(1) König, *op. cit.* II, pag. 350 e segg.

Digitized by Google

perchè la struttura della mente umana, superiore ad ogni nostro individuale capriccio è costruita per connetterli così, e perchè la nostra *forma mentis* umana è inevitabile ». Nulla vieta allora che si giunga al fallace proposito di determinare i rapporti causali della realtà col mero sussidio della cognizione a priori, senza ricorrere all'esperienza esterna, ridotta per tal modo ad essere come il nimbo d'una nebulosa rotante inconoscibilmente intorno al nostro spirito. Nulla vieta per contro che si concluda dogmaticamente, d'accordo coll'apriorismo soggettivistico più esclusivo, che, per conoscere le leggi delle cose, è necessario e sufficiente conoscere le leggi formali e formative della mente nostra. Insomma, nulla vieta allora che si cada inevitabilmente nella conclusione antisperimentale.

E, se lo Spencer non ha il coraggio di spingersi a questa conclusione antiscientifica, il merito non è delle sue premesse ma del suo buon senso.

Infine, contro chi ad ogni costo volesse insistere sul vantaggio di oggettività reale che l'empirismo aitiologico evolutivo dello Spencer potrebbe ricavare dal suo realismo trascendentale, basterà sempre ricordare l'osservazione seguente. « Quale utilità possa ridondare al filosofo, domanda giustamente il König, da tal concetto d'una cosa in sè, che cosa egli guadagni affermando che il nesso costante dei fenomeni è fondato in un assoluto che vi sta in fondo *senza poter dir come*, non si può seriamente argomentare » (1).

Quanto alla teoria della scienza lo Spencer dichiara che tocca alla scienza sperimentale lo scoprire le relazioni e trasformazioni speciali che si effettuano tra le varie forme della forza che noi dobbiamo considerare come sempre costante e moventesi in tutte le cose. La presupposizione fondamentale (postulato) d'ogni scienza è appunto il principio della conservazione della forza. Ed

(1) « Ist es da nicht eine ebenso gute Ansicht, diesen Zusammenhang einfach als einen faktischen anzusehen, und auf jede speciellere Vorstellung über die Grundlage desselben zu verzichten? Unmotivirt erscheint es jedenfalls, zur « Erklärung » desselben ein Absolutes anzurufen, ohne dass man doch weiss, wie das Absolute die Erscheinungen macht. Der Realismus Spencer's erscheint uns deshalb einfach als eine willkürliche Hypothese » (K. *op. cit.*, II, pag. 355).

Digitized by Google

è naturale che questo principio non possa venir dimostrato sperimentalmente, giacchè la sua stessa validità è presupposta da ogni sperimento. Questo principio poi coincide col principio causale, quando questo si considera come l'espressione generale della regolarità nel manifestarsi dei fenomeni. Se non potessimo applicare la causa ai fenomeni dell'osservazione esterna non potremmo mai riuscire a spiegare ed a comprendere il corso degli avvenimenti naturali. Così, ad esempio, se potessimo ritenere che i movimenti, visibili e invisibili, delle masse e delle molecole che formano la parte più grande dei fenomeni che si devono interpretare, procedono dal nulla o svaniscono nel nulla, come se fossero privi di cause o di effetti, quei fenomeni non potrebbero avere alcuna spiegazione scientifica. «La prima deduzione che si deve trarre dalla verità universale che la forza ultima persiste, è che persistono le relazioni tra le forze. Supponendo che una data manifestazione di forza, sotto una data forma e sotto date condizioni, sia preceduta o succeduta da qualche altra manifestazione, essa deve, in tutti i casi in cui la forma e le manifestazioni siano le stesse, essere preceduta e susseguita da una tale altra manifestazione. Ogni modo antecedente dell'Inconoscibile deve avere una connessione invariabile, quantitativa e qualitativa, con quel modo dell'Inconoscibile, che chiamiamo suo conseguente. Infatti, dire altrimenti è come negare la persistenza della forza». Tutto il capitolo VII della Parte II (La persistenza delle relazioni tra le forze) e il cap. VIII (La trasformazione e l'equivalenza delle forze) recano chiari e abbondanti esempj di questi principj, intorno ai quali, dopo quanto s'è detto, ogni critica ulteriore sarebbe superflua.

Finalmente, circa la questione della causalità finale, lo Spencer, è contrario ad ogni teleologia. In tutti i fenomeni dell'evoluzione egli non vede che lo sviluppo delle forze meccaniche in armonia colla legge fondamentale della conservazione delle forze. L'ipotesi di qualsivoglia finalità, sia esterna sia interna, è per lui antifilosofica, è una spiegazione che non spiega niente, è una concezione simbolica illegittima (1). La possibilità d'un principio

(1) SPENCER, *Biology*, III, VIII.

Digitized by Google

plastico che, in qualche modo, darebbe forma alla materia viene esclusa sistematicamente.

Il Riehl parimenti proseguendo il criticismo si riattacca alla dottrina aprioristica kantiana. Tuttavia egli cerca di darle nuova vita, in più d'un punto separandosi da Kant. Invero egli afferma che la legge di causalità è ben lungi dall'essere ricavata dall'esperienza sensibile, ma aggiunge che non è tanto una legge della natura, quanto propriamente *la legge che determina «la forma generale della natura»* (1). Questa importante deviazione da Kant, sfuggita al Cesca (2), è notata dal König che vi scorge l'espressione d'un apriorismo limitato e la presenta non già come una conseguenza del timore per l'applicazione a fondo della dottrina trascendentale cioè come un rimaner fermo a mezza strada, ma come la conseguenza inevitabile dell'ipotesi realistica a cui il Riehl, com'è noto, aderisce (3), d'accordo con lo Spencer. Però, a differenza dello Spencer, considera l'objettività del nesso dei fenomeni in modo formale e la fonda, d'accordo con Kant sull'unità sintetica dell'appercezione. Salvo che — come vedemmo — differisce anche da Kant per il concetto della legge di causalità che egli considera come legge della forma generale delle leggi della natura.

Il Lange riprende la dottrina aprioristica circa la natura del principio di causalità, ma non propone argomenti nuovi (4).

Lo Schultze, fautore esagerato dell'apriorismo aitiologico, giunge a sostenere che la sintesi causale è la funzione fondamentale del nostro spirito, e in sostegno della sua tesi adduce dieci argomenti (5). Il Cesca ha ragione di controbatterli tutti (6); circa il quarto argomento avrebbe potuto aggiungere che, esclusa la via di Hume, oltre la via di Kant, seguita dallo S., non che quella della Scuola Scozzese ricordata da lui, restava possibile la via di Galileo.

(1) RIEHL, *Der philosophische Kritizismus*, 1876-9, II, pag. 255.
(2) CESCA, *op. cit.*, pag. 41.
(3) KÖNIG, *op, cit.*, pag. 363-367.
(4) LANGE, *Geschichte der Materialismus*, Leipzig, 1874, 2ª ed., II, pag. 45.
(5) SCHULTZE, *Philosophie der Naturwissenschaft*, Leipzig, 1881-2, II, pag. 2.
(6) CESCA, *op. cit.*, pag. 42-48.

Digitized by Google

Rivolgiamo ora la nostra discussione a quel nuovo indirizzo di filosofia che in Francia ebbe per iniziatore dottissimo il Renouvier e da alcuni critici viene detto fenomenismo indeterminista, da altri neocriticismo come quello che si riattacca, per ragioni di metodo e di ragion pratica, all'opera di Kant. È noto che questo fenomenismo neocritico, sostenuto da robusti saggi di critica generale, di metafisica e di storia, dalle discussioni e dalle polemiche della *Critique philosophique* (1), opponendosi all'eclettismo, al panteismo, al determinismo universale, al positivismo da un lato conserva quasi tutta la critica delle nozioni di sostanza e di causa dovuta all'opera eminente di Berkeley e di Hume, dall'altro mantiene fede alla teoria dei giudizj sintetici a priori di Kant, ma rigetta tutta l'ardua metafisica kantiana (dei noumeni, della distinzione dell'intelletto dalla ragione, dell'infinito attuale o reale, etc.).

La sua posizione logica rispetto alla questione della causalità si collega alla tradizione logica francese e segnatamente a Des Cartes come risulta dalle esplicite dichiarazioni del Renouvier (2).

---

(1) Cfr. RENOUVIER: *Essais de critique générale. I, Logique; II, Psycologie; III, Principes de la nature.* (1854-64). *Critique philosophique* (1870-71). *La nouvelle Monadologie* (1899). *La philosophie analytique de l' histoire* (1896). *Eléments de la metaphisique pure* (1900). *Les dilemmes de la metaphisyque* (1901). *Histoire et solution des problémes metaphysiques* (1901). BEURIER, *Renouvier et le criticisme franc.* Revue philos. - Avril 1877. HOGDSON, *La philos. de Ren.*, Critique philos. 1881 e 1882.

(2) Ecco in che modo il R., in appoggio alla sua tesi, espone il principio cartesiano della causalità e della limitazione delle potenze del me.

«La causalità è una certa relazione di dipendenza tra modificazioni successive d'un pensiero individuale, o una dipendenza reciproca tra alcune di queste modificazioni e altre che si producono nel mondo esteriore. Il senso dell'idea di causa proviene essenzialmente dalla natura di alcune delle prime modificazioni cioè di quelle che hanno per caratteri il desiderio e la volontà; quindi il pensiero lo trasporta vagamente alle seconde, malgrado l'assenza d'ogni percezione di qualità simili al desiderio o alla volontà, ai corpi. Così ai corpi si attribuiscono *azioni*. Sempre restando dal punto di vista della coscienza individuale unica, si capisce che questa coscienza di fronte ai corpi che ci presentano un principio di *organizzazione* attribuisca loro le qualità simili al desiderio e alla volontà per induzione: fondandosi sull'analogia dei segni, perchè la percezione diretta degli atti mentali prodotti da un io diverso dal proprio è impossibile. La vista generale del mondo esterno fa apparire alla coscienza come una riunione *(assemblage)* di esseri, gli uni organici, gli altri inorganici,

Digitized by Google

Ma, lasciando da parte la considerazione del nesso storico, la vera posizione logica del vigoroso campione del neocriticismo rispetto alla questione della causalità è intieramente determinata dalle due tesi fondamentali del *principio di relatività* (1) e del *principio di limitazione*. Siccome quest'ultimo, in particolare, interdice l'attribuzione della realtà ad ogni soggetto concepibile come un composto di modi, qualità, posti o momenti distinti, in numero ad un tempo infinito o interminabile e attualmente acquisito o dato in tutte le sue unità (2), così la critica negativa della causalità della vecchia metafisica, insistente sopra un termine astratto falsamente realizzato, molla fittizia dei fenomeni, si impone di conseguenza nelle polemiche del neocriticismo e ne costituisce un cordone principale. Il Renouvier continuamente insiste sulla necessità di respingere ogni finzione di forze transitive tra gli esseri che esso definisce come « funzioni di fenomeni ». « Les causes proprement dites étant des phénomènes mentals, de l'ordre du désir et de la volonté, car on ne comprendrait hors de la que des faits matériels de devenir coordonnés entre eux et ce n'est pas ce qu'on entend par causes ». Il neocriticismo resta condotto « à la doctrine même où le même problème conduisit Leibniz, c'est-à-dire à la doctrine del l'harmonie préétablie » (3).

---

e questi ultimi materialmente più estesi e necessarj per la vita dei primi, ma tutti dati in relazioni di causalità estremamente complesse e di tal guisa che l'io è in uno stato di limitazione e di dipendenza sotto tutti i rispetti. Esso non ha di sicuro e di propriamente suo che la coscienza attuale di ciò che esso sente; si trova da tutte le parti incerto e limitato nelle conoscenze che può formarsi delle cose, e nell'azione che può esercitare sopra di esse, e infine dominato e schiacciato dal loro sviluppo irresistibile ».

« Cette doctrine, presque toujours mal comprise, est quelque chose de plus qu' une hypothèse ; elle est la vue rationelle du rapport entre deux êtres différents et tels, en telle situation, qu' une certaine modification dans l'un est constamment suivie dans l'autre d'une modification déterminée en vertu d'une loi de la nature. On n'a jamais pu, entre la cause et l'effet, ni établir l'identité, ni imaginer un intermèdiaire qui résolût le problème de supprimer l'intervalle sans en introduire de nouveaux ». RENOUVIER, *Hist. et solut. d. problèmes métaphys.* pag. 449-50.

(1) Il principio di relatività ha per applicazione il sistema delle categorie: *qualità, quantità, posizione, successione, divenire, finalità, causalità*, tutte sussunte sotto la *Relazione* nell'ordine astratto e sotto la *Personalità* nell'ordine concreto. RENOUVIER, *op. cit.* pag. 454.

(2) RENOUVIER, *op. cit.*, pag. 454.

(3) » » » » 462.

Digitized by Google

Dopo queste citazioni, la posizione e il valore del neocriticismo rispetto al problema della causalità, si possono dedurre facilmente.

In primo luogo è evidente il proposito humiano di stabilire il carattere psicologico della causalità, sia combattendo la causalità efficiente degli esseri naturali, sia purificando l'idea di causa da tutto l'aggroviglio delle altre interpretazioni ontologiche dovuto alla vecchia metafisica.

In secondo luogo è evidente il proposito ripreso dall'empiriocriticismo di ridurre la causalità, come meccanismo della natura, a pura coordinazione dei fatti del divenire, interpretando la determinazione scientifica delle leggi causali, come pura determinazione delle funzioni dei fenomeni.

In terzo luogo è evidente il proposito di salvare il principio della libertà ricorrendo all'insondabile abisso dell'indeterminazione, rompendo cioè il muro di bronzo della causalità per far possibili le projezioni della libertà.

Colla scusa che il principio di causalità non è nè empirico nè dimostrabile logicamente, e che la causa stessa non è che un concetto categorico, vale a dire un'idea generale di relazione che può ben servire per designare legami fenomenici affermati sia nell'esperienza, sia nell'immaginazione, sia nell'ipotesi, ma non mai per introdurre entità fuori d'ogni relazione, il Renouvier giunge ad ammettere che vi siano nella realtà cangiamenti senza causa e, propriamente nella serie delle nostre azioni volontarie, primi cominciamenti assoluti cioè atti di libero arbitrio costituenti, in ultima analisi, vere eccezioni flagranti alla portata universale del principio di causalità. Queste eccezioni costituirebbero l'indeterminazione fondamentale della realtà, la contingenza, la spontaneità della volontà, il libero arbitrio (non già la libertà d'indifferenza che egli confuta ed esclude con grande rigore).

Davanti a queste tesi noi possiamo anzitutto convenire che è giusto distinguere il problema dell'idea di causa e del principio di causalità dal problema della determinazione scientifica delle leggi causali. Ma questa distinzione non conferisce un carattere esclusivamente psicologico alla causalità legale provata dall'esperimento. Inoltre dobbiamo notare che la riduzione della con-

Digitized by Google

nessione causale a puro rapporto funzionale non regge perchè questo, se è inteso solo matematicamente, non tiene conto fra l'altro del rapporto di tempo che è incluso nella concatenazione causale (1).

Infine possiamo osservare che il ricorso all'indeterminazione non è che un ricorso all'asilo dell'ignoranza, perchè in primo luogo bisogna provare la possibilità dell'indeterminato, il che non pare possibile perchè il Renouvier stesso non ammette che fenomeni e rapporti di fenomeni, cioè infine fenomeni legati o determinati. La relazione non è forse, pel Renouvier la legge più generale di tutte? E non trae essa il suo effetto — in quanto è applicata — dalla determinazione o limitazione che è sintesi della distinzione e dell'unione? Quindi se l'indeterminato significa l'irrelativo, non si capisce come il Renouvier possa ancora parlarne.

In secondo luogo bisogna provare che ciò che resta indeterminato per la scienza debba pur essere indeterminato per ogni altro grado di conoscenza, cioè tanto per l'esperienza quanto per la filosofia.

In terzo luogo bisogna provare che ciò che è veramente e realmente indeterminato è frattanto anche diverso da tutto ciò che possa causare, sia diverso da zero. Ma di tutte queste esigenze capitali nè il Renouvier nè gli altri fautori del neocriticismo hanno potuto addurre la prova. Per conseguenza resta facile ritorcere il loro argomento contro di essi, affermando il carattere esclusivamente psicologico dell'indeterminazione medesima. Il che rovescia del tutto la tesi critica del Renouvier e rivela il giro vizioso della sua metafisica che attribuisce carattere e valore positivo di libertà a ciò che è mera assenza di causa, vale a dire termine astratto e fittizio di una negazione falsamente realizzata, «mistero, come dice il Fouillée, poichè sorpassa la

(1) In realtà il Renouvier, riducendo il rapporto causale a puro rapporto funzionale, è mosso dal desiderio di affermare che nei casi nei quali si verifica il rapporto di causalità, la scienza ha semplicemente da preoccuparsi del rapporto (qualunque esso sia, poco importa) tra i fenomeni, e non della causa efficiente nel senso ontologico della vecchia metafisica. Perciò è vero che egli sbaglia riducendo la legge causale a funzione matematica, ma la sua intenzione è ottima, perchè mira alla distinzione doverosa dell'aspetto scientifico dall'aspetto metafisico del problema.

Digitized by Google

conoscenza; miracolo, poichè si realizza nel mondo stesso della conoscenza per sospenderne le leggi» (1).

L'altissimo merito della filosofia di Guglielmo Wundt (2) è la sua capacità di occupare una posizione intermedia fra il pretto apriorismo intellettualistico e il nudo empirismo sensistico (3). Per questa situazione critica egli è tutto quanto nello spirito generale di Kant, benchè in definitiva si allontani da Kant nella soluzione speciale dei massimi problemi.

Rispetto al problema della causalità il punto cardinale della sua dottrina è l'intimo accordo delle scienze esatte della natura colle scienze dello spirito; indirizzo equilibrato e fecondo a cui sarà sempre congiunta la fortuna reale della filosofia. Secondo il W. ci sono tre gradi di conoscenza: la percettiva (esperienza o vita pratica), la intellettuale (scienza), la razionale (filosofia). La prima si acquista praticamente, senza elaborazione logica di concetti; la seconda esige che il contenuto empirico delle rappresentazioni venga corretto e integrato con analisi logica; la terza è l'opera dell'unificazione generale per cui i varj nessi ottenuti colla conoscenza scientifica vengono sintetizzati in un solo tutto (4). Per la sua elaborazione logica la scienza ha bisogno di alcuni concetti atti a dare collegamento concettuale a tutto il contenuto del nostro pensiero. In questo modo il passaggio graduale dal primo al secondo grado della conoscenza è

(1) FOUILLÈE, *Le mouvement idealiste*, Paris, Alcan, 1896, pag. 169.

(2) WUNDT. *Logik*, Stuttgart 1886[1], 1892[2]; *System der Philosophie*, Leipzig 1889[1], 1897[2]; *Grundriss der Psychologie*, Leipzig 1896[1], 1907[4]; *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, 1901; *Philosophische studien*, 1888-1901.

Cfr. F. KÖNIG, *W. W.* Stuttgart, 1901; *Die Entwichlung d. Causalproblems* II, pag. 408-422. G. VILLA, *La psicologia contemporanea*. Torino 1902; P. MARTINETTI, *Introduzione a. metafis.* Torino, pag. 246-262.

(3) Questo merito gli è riconosciuto ampiamente dal König che accetta in gran parte la teoria aitiologica del Wundt. (Cfr. *op. cit*, II, pag. 408-422 e segnatamente 417). Lo sforzo del K. è di far notare che il W. non perde mai di vista la distinzione fra le forme intuitive dei fenomeni e le forme concettuali di annodamento. « Innanzi tutto, egli dice, il W. fu il primo a tentare (come il Riehl) di riunire in certo qual modo i punti di vista dell'empirismo e dell'apriorismo col dimostrare che la legge causale prende radici in un assioma generale del pensare, il quale però soltanto per mezzo dell'esperienza risulta applicabile ai fenomeni esterni. » (pag. 408).

(4) *Logik*, 2ª Auf. 1892, I, pag. 90 ss. - *System.*

Digitized by Google

propriamente la sostituzione progressiva dell'organizzazione logica alla presentazione empirica (1). Ora notisi bene, secondo il Wundt, l'intuizione sensibile non ci dà altro che una pluralità, mentre il collegamento è opera del pensiero che determina a suo modo il contenuto della percezione. Perciò a suo avviso, siamo noi stessi che di fronte ad una pluralità sensibile in cui non possiamo rappresentarci nulla di collegato, facciamo il collegamento valendoci dell'attività collegatrice del pensiero, la quale in ognuno di noi si mantiene sempre fondamentale identica in qualsiasi forma di determinazione. Il collegamento poi in particolare è reso possibile dal fatto che il pensiero, prima dissocia analiticamente gli elementi delle rappresentazioni empiriche e ne fa elementi concettuali distinti, poi li associa sinteticamente in nuove unità. Queste operazioni d'analisi e di sintesi che si risolvono poi nei giudizj analitici e sintetici (2) si possono in ultima analisi ridurre alle due relazioni fondamentali di identità e di dipendenza (3), donde i due principj omonimi ma irriducibili, fondamento di tutte le leggi del pensiero.

Il principio di dipendenza non è altro che il principio di causalità con cui noi pensiamo come logicamente dipendenti gli oggetti del molteplice intuito nell'esperienza, le cui proprietà si mutano correlativamente, cioè li colleghiamo concettualmente come causa ed effetto, chiamando causa il primo termine che muta, effetto il secondo (4). Gli atti di paragone e di collegamento subordinati al principio di causalità sono immensamente più numerosi e complessi di quelli subordinati al principio di identità, di modo che si può dire che il principio di causalità è il principio di generale collegamento di tutti gli atti del nostro pensiero (5). Resta pertanto evidente che il principio di causalità ben lungi d'essere una legge naturale è un puro collegamento logico e gnoseologico operato dal pensiero nell'elaborare e determinare a suo modo il contenuto della percezione e quindi che i concetti correlativi di causa ed effetto, logicamente parlando, si

(1) *Logik*^{2}, 561 ss.
(2) *System*, 43.
(3) *System*, 42 ss, 71; *Logik*^{2}, 558 ss.
(4) *System*, 74 ss.
(5) *System*, 166 ss.

Digitized by Google

riducono ai concetti di principio e conseguenza. Tuttavia non bisogna perdere di vista il punto importantissimo dell'applicazione del concetto causale ai fenomeni dell'esperienza, altrimenti si cade nell'esagerazione di quei critici che interpretano l'aitiologia moderna dal punto di vista dell'assoluto apriorismo (1). « Il rilievo dell'importanza che con ciò hanno le leggi dell'intuizione, nota il König, è un pensiero tanto caratteristico quanto giusto della teoria della conoscenza del Wundt; giacchè è con questo che le ipotesi scientifiche sull'essenza dei fenomeni si distinguono dalle definizioni puramente speculative metafisiche di tale essenza » (2).

Insomma il notevole è questo che « se i fenomeni immediati so-

(1) È l'esagerazione del Cesca il quale, è vero, giustamente osserva che pel W. « la legge di causalità è l'applicazione del principio di ragione al contenuto dell'esperienza e che il principio di ragione è un assioma logico il quale soltanto nell'applicazione dipende dall'esperienza, sicchè esso è una legge logica indipendente » *(op. cit.* 41-42), ma poi trascura del tutto, di considerare l'importanza del fatto dell'applicazione nella teoria del W. Quest'importanza è invece rilevata benissimo dal König *(op. cit*, II, 415 ss.) dove egli osserva che l'applicabilità dell'assioma logico ai fenomeni non è così naturale come l'ammette il razionalismo in base alla sua identificazione delle relazioni reali e logiche cioè intuitive e concettuali. « In modo speciale — egli avverte — secondo la teoria del W. la forma dell'applicazione del principio è determinata dall'esperienza, giacchè questa forma deve conformarsi da una parte alle forme d'intuizione generali dello spazio e del tempo e dall'altra parte alle presupposizioni generali che dobbiamo fare necessariamente riguardo al contenuto dell'esperienza ». Da ciò egli ricava che noi dobbiamo considerare non soltanto la validità (Geltung) subjettiva ma anche quella objettiva del rapporto causale (*op. cit.* II, pag. 416-417), come unico modo di rendere spiegabile la corrispondenza fra il pensare e le relazioni intuitive degli oggetti. Anche il Martinetti ha messo in chiarissima luce che la conoscenza secondo il W. deriva dal concorso di due fattori distinti: il dato e il pensiero. (Cfr. *op. cit.* pag. 246 ss.).

Il carattere sintetico dell'aitiologia wundtiana non è sfuggito al Ranzoli, il quale riconosce che il W. fa originare il principio di causalità da un'azione reciproca (Wechselwirkung) tra il nostro pensiero e l'esperienza e lo considera egli pure come un'applicazione del principio di ragione sufficente al contenuto dell'esperienza: « La legge di causalità non è una legge d'esperienza, nel senso che sia ottenuta mediante l'esperienza, ma soltanto nel senso che vale *a priori* per ogni esperienza, poichè il nostro pensiero può riunire e coordinare le esperienze solamente in quanto le raccoglie secondo il principio di ragion sufficente. Perciò il principio di causalità porta con sè il doppio carattere di una legge e d'un postulato ». (Wundt, *Logik*, 1893, I, p. 549-565) — Cfr. Ranzoli, *Dizion. di scienze filos.* Milano 1916 - pag. 169-170.

(2) König, *op. cit.*, II, 418.

Digitized by Google

no bensì già dati, i concetti invece, per mezzo dei quali cerchiamo di pensare il loro substrato, devono scaturire dal pensiero stesso in unione coll'intuizione pura» (1). E non è chi non veda che questo è il criterio vero e proprio della teoria kantiana (2). Aggiungiamo brevemente che il W. benchè consideri il mondo degli oggetti (essere) e il mondo dei soggetti (pensiero) non come due realtà diverse ma solo come due aspetti distinti d'un'unica realtà, tuttavia vuol che sia rispettato il principio che tanto la natura quanto lo spirito sono due sistemi chiusi di causalità (3), e fra loro tanto diversi quanto il punto di vista dell'esperienza mediata della scienza naturale (ottenuta per astrazione del soggetto) differisce da quello dell'esperienza immediata soggettiva proprio della psicologia. Questa esclusione rigorosa è, secondo il W., giustificata dal fatto che ogni influsso causale reciproco tra i due mondi opposti darebbe origine a processi fisici indipendenti da altri processi fisici, come a processi psichici indipendenti da altri processi psichici; così nascerebbe un'inserzione assurda di elementi estranei nella connessione delle due causalità: fisica e psichica, mentre queste sono del tutto incomparabili e indipendenti. L'unica connessione vicendevole tra corpo ed anima si può ammettere dal punto di vista peculiare del parallelismo psicofisico e nel limite angusto in cui questo può giovarci come principio ausiliario nella doppia ricerca.

Una prima e più generale differenza fra le due causalità consiste in ciò, che la fisica ha carattere concettuale e indiretto, la psichica invece ha carattere intuitivo e diretto. Il W. non trascura tuttavia di ricordare che, come l'esperienza in ultima analisi è una sola, così le due causalità non sono del tutto opposte una all'altra, ma si integrano a vicenda, e la causalità in fondo rimane una sola. Ammesso però il doppio punto di vista, è evidente che i principj dell'una sono irreducibili a quelli dell'altra.

(1) KÖNIG, *op. cit.* II, 421.

(2) Il punto capitale del W. fu opportunamente segnalato dal Martinetti in *op. cit.* p. 248: « le leggi del pensiero sono anche le leggi costitutive dell'esperienza: onde essendo le leggi, su cui si fondano le costruzioni intellettive, le leggi stesse che entrano nella costituzione della realtà, è naturale che le cose si adattino al nostro pensiero logico, e che questo sia atto ad imitare fedelmente i rapporti degli oggetti (W. *Logik*, I², 86 ss) ».

(3) *Logik*², II, 2, 256.

Digitized by Google

Tale irreducibilità è messa in rilievo dall'esposizione delle leggi speciali della causalità psichica, secondo le quali sono regolate le formazioni psichiche complesse risultanti dalla composizione degli elementi semplici. Queste leggi sono distinguibili in due classi generali: 1ª di relazione *a*) delle risultanti psichiche, *b*) delle relazioni psichiche, *c*) dei contrasti psichici); 2ª di evoluzione *a*) d'accrescimento, *b*) dell'eterogenesi di fini, *c*) di sviluppo per contrasti) (1).

L'esame critico di questa teoria (2) ci pone anzitutto di fronte a due domande pregiudiziali. Come può darsi (domandiamo in primo luogo) che l'unità primitiva in cui l'oggetto e la rappresentazione non sono ancor distinti giunga per astrazione a distinguere una rappresentazione e un oggetto? Il W. dice che io posso considerare me stesso sotto due punti di vista differenti, come corpo e come psiche, benchè quello e questa siano in fondo la stessa cosa; « le espressioni: esperienza interna ed esterna, secondo lui, non indicano due cose diverse, ma solo due punti di vista diversi dei quali noi usiamo nella cognizione e nella trattazione scientifica dell'esperienza in sè unica » (3). Ma quell'io « che considera gli oggetti dell'esperienza nella loro natura, pensata indipendentemente dal soggetto », cioè che fa questa famosa astrazione, come può farla, se non è già egli stesso un astratto? Siccome bisogna fare astrazione dal fattore soggettivo, bisogna bene che quell'io, che opera, sia già in grado di diversificarsi dal non io. Ma questo significa non solo che già esista in origine un'astrazione negata dal principio dell'unità originaria indistinta, ma che la famosa astrazione del fattore soggettivo sia in realtà l'effetto d'un'astrazione originaria inesistente. Il primo punto di partenza di tutta la teoria del W. è dunque contraddittorio e assurdo. Allora si comprende quanto ne resti pregiudicata la teoria dipendente della doppia causalità. Può essere (chiediamo in secondo luogo) insensibile il passaggio dal primo al secondo grado della conoscenza? Questa dottrina della

(1) *Compendio di psicologia* (trad. Agliardi) Torino 1900, pag. 263-269.

(2) Il De Sarlo combatte la metafisica volontaristica del W. osservando che « oltre ad essere infeconda, può costituire il fondamento di dottrine gnoseologiche false ed equivoche ». (Cfr. *Il pensiero moderno*, pag. 294, nota).

(3) *Compendio*, pag. 2.

Digitized by Google

trasformazione graduale dei concetti empirici in concetti scientifici, sostenuta del resto anche dai positivisti, è molto comoda pei fautori dell'empirismo idealistico che sono propensi a cancellare le differenze fondamentali fra l'esperienza e la scienza esatta. Ma non si capisce come possa trovare credito presso uno scienziato inteso ad accordare colla filosofia i risultati delle scienze irreducibili a gretto empirismo. Così l'esperienza scientifica come la scienza empirica sono espressioni non solo improprie ed inesatte ma erronee profondamente, come si vedrà meglio nella Parte II.

L'insensibilità della differenza tra i due gradi della conoscenza pregiudica il valore della determinazione scientifica dei rapporti causali favorendo la confusione dell'esperimento coll'esperienza. Ciò premesso, resta spianato l'apprezzamento dell'interpretazione causale del Wundt. Come si è veduto, questa dottrina è molto complessa e profonda. Ben si comprende però che una maggiore esattezza il W. avrebbe raggiunto se avesse distinto più energicamente il principio di causalità dalle leggi causali. Il primo non è che la supposizione induttiva della legalità causale universale; le seconde sono questa legalità causale ben provata per mezzo dell'esperimento. Col primo noi usciamo dal territorio scientifico per entrare nel campo delle ipotesi o magari in quello della metafisica; con le seconde non oltrepassiamo i limiti della scienza. Questa distinzione è stata troppo trascurata dal Wundt. Perciò tutta l'aitiologia wundtiana acquista un carattere se non equivoco, almeno vacillante. Il che è senza dubbio una grave imperfezione.

§ 5. **Positivismo italiano.** — L'Ardigò stesso, pur così vicino all'empirismo classico dell'Hume e del Mill ed anche all'empiriocriticismo per la tendenza a rispettare le esigenze scientifiche, s'è ben guardato da tale confusione. Così è vero che, per lui, la legge non è altro che «ciò in che si rassomigliano più fatti dello stesso genere».

Ma bisogna capire che questo carattere di rassomiglianza che costituisce il genere dei fatti e quindi il *concetto* generale, secondo l'Ardigò, non è a sua volta che un fatto individuale o particolare sempre concreto, cioè semplicemente un dato, sem-

Digitized by Google

plicemente un fatto (benchè non un fatto *semplice*) e nulla più. Che se poi egli, riconosciuto che la legge è a sua volta un fatto particolare e concreto, aggiunge che questo fatto viene scelto per pura abitudine, come simbolo economico d'una collettività, è una altra questione, che discuteremo fra poco.

I lineamenti generali del positivismo italiano rispetto alla questione della causalità sono molto limpidi. L'Ardigò, con veduta profondamente organica, pone a base di tutto il suo sistema filosofico il principio di causalità intimamente connesso al fatto della distinzione dall'indistinto (1). È vero che egli pensa il processo cosmico come processo graduale di autonomie sempre più complesse, superando la visione troppo angusta del meccanicismo. Nondimeno, mantenendosi fedele al principio di continuità nella formazione dell'ordine universale, non esce dal campo del causalismo deterministico. Le sue autonomie non sono che differenziazioni naturali nel continuo e integrazioni associative varie degli elementi antecedenti. In tutto l'ordine formativo dell'universo impera la derivazione causale, come indeclinabile esigenza della realtà, della vita e del pensiero. Ogni causalità per quanto relativamente nuova e superiore non è che l'effetto d'un processo causativo che prima l'ha causata. La scienza esatta della natura ha raggiunto il suo scopo quando ha indicato la causa positiva dei fatti e l'ha espressa nella formula riassuntiva della legge. Questa però non è altro che ciò in che si rassomigliano più fatti dello stesso genere (rispetto alla coesistenza e alla successione costante dei fenomeni). Quindi si può concludere che i tratti caratteristici dell'aitiologia ardighiana sono la sostituzione della scienza positiva alla filosofia e l'arresto della conoscenza causale al collegamento empirico dei fatti, quantun-

(1) Ardigò. *Op.* II, (*Formaz. natur. etc.)* e ; ibid. pag. 327 sull'*Inconosc.* Cfr. a questo proposito l'importante sintesi del Tarozzi: *R. Ardigò sul declinare del Sec. XIX.* « E rispetto al distinto singolo il reale antecedente dovrà essere un *indistinto,* concepito nella sua indeterminazione sempre maggiore fino a quella che solo può essere espressa dalle categorie del pensiero: ossia fino a quella indeterminatezza in cui l'indistinto si pensa come *realtà* senza idea di limitazione, *unità* rispetto alla pluralità, *causa* ed *effetto* nella continuità di reciprocanza, unica esistenza e perciò coincidente col possibile, col necessario ». *Nel 70° anniversario di R. Ardigò,* Torino, Bocca, 1898. pag. 17-18.

Digitized by Google

que il proposito di rispettare le vere esigenze scientifiche sia massimo.

Diciamo dunque, che vi perdura il criterio dell'empirismo e riconosciamo che se vi è tesi intimamente antiscientifica è proprio questa. Uno dei risultati più positivi della epistemologia contemporanea fu invero la dimostrazione dell'insufficienza del metodo empirico a tramutarsi in metodo sperimentale. La sfiducia d'altronde grandissima del positivismo d'ogni forma nella deduzione e la sua celebrazione dei metodi induttivi gli hanno fatto perdere quel solido punto di appoggio di cui hanno sì gran bisogno tutti coloro che vogliono realizzare l'unione tanto desiderata della scienza colla filosofia. Senza stare ad insistere su d'un punto che ci proponiamo di svolgere altrove, limitiamoci a dire che l'esplicazione causalistica dell'Ardigò riassume gli abiti e i metodi dell'empirismo. Per tal rispetto ci si presenta come il residuo più discutibile di quella filosofia scientifica che racchiude in sè i germi d'una doppia contradizione, perchè in primo luogo presume di elevarsi a filosofia senza oltrepassare la scienza, in secondo luogo di elevarsi alla scienza senza oltrepassare l'esperienza.

Nelle cose fin qui dette è in gran parte l'appiglio anche ad una questione che parve risollevare a nuova vita e integrare il concetto del positivismo; come cioè si concilii col determinismo causale il concetto naturalistico della libertà corrispondente a eterogeneità e novità, o almeno qual apprezzamento si debba fare del determinismo causale da chi voglia salvare il principio della libertà senza abbandonare il campo del positivismo. Questo problema è stato aperto e trattato con grande ardimento dal Tarozzi il quale giunse a fissare le linee d'un positivismo indeterministico, che è uno degli indirizzi più caratteristici della filosofia italiana contemporanea (1). Sotto i colpi potenti della filosofia della contingenza, l'universale determinismo scalzato dalle radici

(1) Cfr. Tarozzi: *Della necessità nel fatto naturale ed umano.* Voll. 2 Torino, Loescher 1896-97. - *Ricerche intorno al fondamento della certezza razionale.* Torino, Loescher, 1899. - *L'organamento logico della scienza e il problema del determinismo.* Firenze, Nicolai, 1899. - *Per una critica del determinismo.* Rivista di filos. e scienze aff. Novembre 1899. - *La varietà infinita dei fatti e la libertà morale.* Palermo, Sandron.

Digitized by Google

lasciava scoperto il fianco del positivismo anche nella forma più guardinga e severa. Il Tarozzi, fiero avversario del determinismo objettivo sempre più convinto tuttavia della fecondità futura del positivismo e del liberalismo, sorse in difesa del positivismo (1) intraprendendo una nuova critica della causalità.

La conclusione ultima che si può trarre dalla sua dottrina è questa, che pur lasciando la causalità necessaria deterministica come canone di sistemazione della scienza bisogna da un lato concepire la scienza come un puro modo di convincere cioè di vincolare i fatti secondo la natura della comprensione umana, dall'altro concepire i fatti nella loro infinita varietà trasfigurantesi nel principio della libertà morale. Così positivismo e indeterminismo non si escludono, anzi si implicano nella concezione d'un positivismo indeterministico rinforzato d'un liberalismo umanitario. Aggiungiamo ancora uno schiarimento sopra questo notevolissimo tentativo di conciliazione aitiologica. Con speciali ricerche sul fondamento della certezza razionale, stabilita anzitutto la profonda e organica connessione anzi la vera continuità fra la gnoseologia e la logica così nella storia dei sistemi come nella teoria (2), il Tarozzi mostra come nella *causa* appunto sia il momento di quest'incontro in cui consiste, secondo lui, il fondamento della dottrina della certezza razionale, rappresentando essa il bisogno psicologico e gnoseologico della dualità dei termini divisorj (3), infine, conforme al più radicale empirismo (4) riduce la causalità a successione: «ad un patto però che, respinta

(1) *La varietà infinita dei fatti*. pag. 4. La posizione originale del Tarozzi nel senso del positivismo, mostra il fondamento d'una bella osservazione critica del Mondolfo: « Chi ha considerato il positivismo come una concezione esclusivamente intellettualistica, che voglia imprigionare tutto quanto è proprietà della coscienza entro le leggi della natura esteriore, rinnegando per il meccanismo causale ogni principio di libertà dello spirito e ogni concetto di finalità, ha dimenticato la molteplicità delle tendenze, che entro al positivismo si svolgono e talora negli stessi positivisti singoli si combattono, non riuscendo sempre a conciliarsi in una sintesi armonica ». *La vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi*. Estr. « Cultura filosofica » 1911, pag. 17.

(2) Cfr. *Della necessità nel fatto nat. e um.* Vol. II, Parte 3ª, e *Ricerche intorno al fondamento della certezza razionale.*

(3) *Ricerche*, pag. 257, 261-264.

(4) *Il contenuto morale della libertà nel nostro tempo.* Estr. Rivis. di filos. 1911, pag. 48.

Digitized by Google

ogni unità sostanziale, si interpretino i singoli fatti in cui essa si avvera sotto due criterj: 1° la indiscernibilità di essi dal loro contenuto: 2° la proprietà di costituire, per la sola ragione del loro accadere, un ordine che senza di essi non sarebbe, non perchè sia *prodotto*, ma perchè l'ordine è i fatti medesimi da cui onninamente risulta» (1).

Com'è evidente, il Tarozzi, fermo nel suo empirismo antideterministico (2), più che dimostrare priva di valore la causalità tende a limitare il causalismo deterministico all'organamento logico della scienza, negandolo al contenuto objettivo dei fatti, senza però negare il valore della scienza.

Senonchè, ristretta così la validità delle leggi causali nell'esclusivo dominio della scienza, ridotta così la scienza ad una pura rete schematica e simbolica gettata sulla varietà infinita dei fatti per vincolarli secondo l'organizzazione della mente, l'apprezzamento tanto della scienza quanto dell'esperienza rimane profondamente turbato. Invero, o da empirista radicale il Tarozzi è costretto a confonderle insieme o almeno a lasciare tra esse una semplice differenza di grado e allora non è più in diritto di limitare il determinismo causale all'organamento logico della scienza, per riservare all'esperienza la presa dei fatti indeterminati, cade cioè l'esclusività dell'organamento logico della scienza; o egli assegna il determinismo causale alla sola scienza dei rapporti generali ed astratti e l'indeterminismo alla espe-

(1) *Ricerche*, pag. 258. E altrove: « La causalità è una legge irrefragabile; ma la ragione della sua irrefragabilità io non la trovo nel postulato dell'uniformità naturale, onde la formula della causalità sarebbe: « date le medesime cause sono dati i medesimi effetti », bensì nella sperimentale certezza psicologica della *continuità dei fatti*, onde la formula più sicura della causalità sarebbe: « dato un fatto è dato un altro » senza preoccupazione della medesimezza delle cause *ripetentisi*, senza preoccupazione della medesimezza degli effetti ripetentisi. Vuoi tu dirmi che, in tal modo, la causalità non è altro che la continuità? D'accordo, ben volentieri; purchè tu mi conceda che per essere causalità, la continuità deve ridursi a due termini singoli e distinti; il che non è poco, perchè non so quali più importanti elementi possano costituire la causalità che una legge immediatamente data dalla percezione, come la continuità naturale, e una legge data dall'analisi più inesorabile del pensiero, come la dualità dei termini ». (*Per una critica del determinismo*. Estr. pag. 10).

(2) Il determinismo, per lui, è un fatalismo larvato di scienza. Cfr. *Della neces.* Vol. I, pag. IX.

Digitized by Google

rienza dei fatti individuali e concreti e allora non è più in diritto di attenersi al più radicale empirismo. Di più come si spiega il passaggio dell'immediata conoscenza alla sistemazione mediata della scienza? Come può darsi che sopra l'infinita varietà alogica dei fatti contingenti spunti e si giustifichi un organamento logico rigoroso e convincente, irrefragabile e necessitante? Lasciamo da parte la struttura del sistema scientifico e il modo del suo funzionamento. È la ragione dell'accadere del fatto scientifico che resta inesplicabile, perchè dovrebbe pure essere quella dell'accadere dei fatti che sono infinitamente varj, alogici, indeterminati e fuor di necessità, mentre all'opposto il fatto della scienza è logico, tipico, sistematico rigorosamente determinato, e necessitante. Si aggiunga che la confessata riduzione della causalità a successione o è solo apparente, come è probabile, date le due restrizioni che hanno tutta l'aria di trasformare il fatto in ordine logico (1), ma allora l'empirismo è superato e la via maestra del positivismo è lasciata da parte; o è piena e vera, ma allora è compromessa irreparabilmente la possibilità della scienza e si abbandona la via maestra del metodo sperimentale che solo uno scettico senza scusa vorrà confondere col metodo empirico. Concludendo, il positivismo così deterministico come indeterministico di fronte alla questione della causalità si trova in una posizione nè comoda nè facile ad essere mantenuta. Tuttavia anche ammettendo che da questo solo punto di vista sarà impossibile superare tutte le difficoltà, è mio parere che il difficile compito non sarà mai risolto da nessuno senza il concorso di quella parte di verità che è contenuta nel positivismo, giustamente riconosciuto dal Tarozzi medesimo « ingrato nome di nobilissimo sapere » (2).

§ 6. **Contingentismo.** — Ma il più ruvido assalto alla portata e ai limiti del principio di causalità nella seconda metà del

(1) Queste riserve ben considerate fanno capire in che senso il fatto, secondo il Tarozzi, sia una concezione sufficiente alla scienza. Ma in pari tempo vengono ad aggiungere un'altra complicazione alla nozione del fatto, in cui già devono ritenersi ancora indistinti l'elemento gnoseologico e l'elemento cosmologico. (*Ricerche*, pag. 244).

(2) Tarozzi. *Lez. di filos.* Torino, Casanova, 1896 ; Vol. primo, pag. VI.

Digitized by Google

secolo XIX si deve al Contingentismo del Boutroux (1); il quale proponendosi in generale di dimostrare che le leggi della natura sono contingenti, in particolare sostenne che l'equazione causale non esclude la contingenza, quindi rende possibile l'intervento della libertà creatrice della natura (2). Avendo già in altra opera (3) esposta e criticata a lungo la teoria del Boutroux mi limiterò qui ai punti capitali. Il risultato utile del suo primo lavoro sopra la contingenza delle leggi di natura, consiste nella prova che la determinazione scientifica delle leggi lascia un larghissimo margine all'indeterminismo. Su questo margine egli rivendica nobilmente i diritti del sentimento e del volere e giustifica la finalità estetica e morale dell'universo, motivo dominante di tutta la sua filosofia.

Siccome necessità di rapporti naturali significa necessità di cause, così il Boutroux in primo luogo si sforza di provare che la necessità non si riscontra nè fra gli ordini diversi della realtà (inferiori e superiori) nè nel campo limitato di ciascun ordine. Non si riscontra tra i primi perchè nessuna forma superiore si può dedurre dall'inferiore, anzi ogni ordine superiore della realtà gode d'un tale grado di indipendenza di fronte ai sottostanti che è d'uopo ammettere la spontaneità d'un principio nuovo. Non si riscontra tra i confini di ciascun ordine perchè non si può provare che la vantata necessità delle leggi causali sia anche legge dell'intelligenza, dal momento che queste leggi non ci sono date dal pensiero ma dall'esperienza, e l'empirico non è che il contingente. Nè la vantata costanza, nè la vantata invariabilità dei rapporti causali possono identificarsi con la necessità, perchè dovendo sempre, in ultima analisi, essere accertate dall'esperienza, assumono di necessità un valore relativo e l'equivalenza tra la causa e l'effetto non può essere che approssimativa. Che cosa

(1) BOUTROUX. *De la contingence des lois de la nature.* 1ª ediz., Paris Alcan.
» *De l'idée de loi naturelle*, Paris.

(2) MASCI. *L'idealismo indeterminista.* Estratto dal Vol. XXX degli *Atti* R. Accademia di scienze morali e politiche di Napoli, 1898, fasc. II, pag. 26 segg.; VARISCO, *La filosofia della contingenza* in Rivista filosofica ital. 1905. VILLA, *L'idealismo moderno*, Torino, Bocca, 1905, pag. 280 e segg.; CALÒ, *Il problema della libertà*, Palermo, Sandron.

(3) Cfr. *Il pensiero puro.* Parte III. Cap. 2°.

Digitized by Google

è dunque la causalità per la scienza, secondo il Boutroux? Niente altro che la forma astratta dei rapporti intercedenti fra le cose, l'espressione astratta dei rapporti derivanti dalla natura osservabile delle cose. Lo sperimento non oltrepassa qualitativamente la portata e il valore dell'esperienza. Del resto lo stesso concetto classico di causalità è in fondo contradittorio, perchè da un lato richiede l'equivalenza assoluta cioè di quantità e di qualità tra causa ed effetto, dall'altro richiede un cangiamento qualitativo perchè altrimenti la causa sarebbe sterile, cioè nessun effetto mai deriverebbe. Ma queste due esigenze si escludono, dunque una vera e propria equazione causale non solo è impossibile ma impensabile. Ancora, se è vero che la realtà ci mostra permanenza e cangiamento, bisogna riflettere che la prima non può dar ragione del secondo, mentre l'inversa è possibile. Dunque il cangiamento a buon diritto può essere considerato come il vero principio della realtà. Il principio di causalità non è che un prodotto astratto dell'intelligenza, una specie di canone euristico, indubbiamente vantaggioso per gli scopi pratici della ricerca, ma del tutto incapace di essere applicato esattamente alla realtà, giacchè tutte le cose presentano una contingenza radicale. Malgrado ciò nè il mondo cessa d'essere intelligibile (perchè quella contingenza che eccede la pura equazione causale entra nel campo della libertà, forza reale agente nel mondo fenomenico e delle cause finali e così acquista un pregio ed un valore inestimabili) nè il valore delle scienze positive rimane distrutto (perchè viene negata solo quella ricerca che pretende di fare a meno dell'esperienza).

Com'è noto il Boutroux svolse la sua dottrina contingentistica in due opere fondamentali; nella prima sostenendo nel modo anzidetto la relatività della equazione causale; nella seconda per ciò che concerne il problema della causalità sostenendo che le leggi della natura non sono perfettamente intelligibili, nè perfettamente oggettive, nè perfettamente necessarie, dato il crescente grado di contingenza che si riscontra discendendo dalle leggi più astratte ed universali alle leggi più concrete e più particolari della realtà. Il nerbo della sua discussione critica è sempre il seguente: Tutte le leggi causali della natura comprese le meccaniche si ricavano dall'esperienza. Ma questa non può

Digitized by Google

stabilire la perfetta razionalità, la perfetta oggettività, la perfetta necessità; dunque le leggi causali della natura, anche quelle che sono formulate matematicamente, sono empiriche. Esse non fanno che informarci di ciò che accade ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.

Dunque il necessitismo causale assoluto steso come una rete sopra tutta la natura è una pretesa senza fondamento nonchè una rappresentazione fantastica. Le novità dei contenuti si accumulano a misura che procediamo nella gerarchia delle leggi, dalle leggi meccaniche alle fisiche, alle chimiche, alle biologiche, alle psichiche, alle sociali (1). Queste ultime poi a differenza delle vere leggi causali di natura (meccaniche, fisiche, chimiche, biologiche, psichiche) non solo non sono necessarie ma rappresentano l'inversione della causalità. Concludendo, a misura che si procede dalle forme più astratte e più semplici alle forme più concrete e più complesse della realtà, la necessità diminuisce ma cresce il numero dei principj indeterminati sì ma determinanti (movimenti meccanici, qualità fisiche, corpi semplici, atto riflesso, reazione psichica, vita sociale), i quali perciò comportano un relativo determinismo. Sotto questo punto di vista adunque necessità e determinismo sono in rapporto inverso, mentre determinismo relativo e indeterminismo dei principj (cioè contingentismo) sono compatibili, anzi esprimono la natura stessa del reale, come forza determinante quanto agli effetti ma indeterminata quanto ai principj.

Tutte le leggi causali formulate dalla scienza non sono che modelli simbolici d'intelligibilità, senza essere in sè e per sè, nè intelligibili, nè oggettivi, nè necessarj.

La critica della teoria contingentistica della causalità non è difficile. Il suo errore più grave consiste nella confusione gratuita dell'esperienza con l'esperimento. Quando il Boutroux afferma che tutte le leggi causali non ci sono date dal pensiero ma dall'esperienza, ignora che il metodo sperimentale richiede come

(1) Le leggi logiche e matematiche, pel Boutroux, sono astrazioni simboliche la cui verità universale non deriva nè dalla natura reale dello spirito nè dall'esperienza della natura reale delle cose. I principj logici e matematici sono necessarj ma non determinano nulla. I principj non logici, dai meccanici ai sociali, invece sono sempre più determinanti ma sempre meno necessarj.

Digitized by Google

condizione necessaria anche la deduzione a fianco dell'osservazione empirica. Mentre questa ultima coglie i fatti come può e non sa oltrepassare la contingenza, quella determina i rapporti come deve e sa giungere alla necessità, coll'immortale guida di Galileo (1). Quando il contingentista riconosce che il principio di causalità non è che un prodotto astratto della mente ed un mero modello simbolico d'intelligibilità dice benissimo, ma non pensa che altro è il principio di causalità, altro il rapporto causale esatto che la scienza riesce in certi casi a determinare. Di più dimentica che il necessitismo causale assoluto non è affatto un'esigenza scientifica.

Inoltre, non bada che, se è vero che indeterminismo e determinismo relativo sotto un certo punto di vista non si escludono, da ciò si deduce la perfetta compatibilità dell'esperienza e della scienza cioè di quel contingente che la prima raccoglie e di quel necessario che la seconda assicura. Il Boutroux dichiara che la riduzione dello sperimentale al logico è impossibile, ma in tutta la sua opera non si trova traccia del riconoscimento di quel carattere deduttivo dell'esperimento che è il pregio e la vera novità delle scienze fisiche rispetto all'esperienza, nè di quella intima connessione tra l'essere ed il pensiero che è accertata dall'impiego dei modelli come sistemi oggettivi ipotetico-deduttivi. Il suo tentativo di reagire all'assolutismo tirannico della scienza è ben giusto, come è ben giusta la sua polemica contro la riduzione del dato scientifico all'individualità concreta del fatto naturale. Ma non è giusto dichiarare che la scienza colle sue formule astratte ci allontana dall'intima natura della realtà, quando contenuta nei suoi veri confini si limiti il suo diritto alla determinazione dei rapporti universali e necessari della realtà, lasciando indeterminata la natura delle cose a cui si applicano. Perchè supporre che la fisica si occupi di determinare ogni ragion d'essere della realtà? Le leggi fisiche non minacciano alcun principio, alcuna qualità, alcuna forma o funzione di coscienza o di vita. Nessun fisico pretende di rivelare l'ultimo segreto del mondo in ogni ordine della realtà con quelle leggi causali che gli riesce di giu-

(1) Circa la contradizione che sarebbe implicita nello stesso concetto di causalità, Cfr. Parte II, Sezione I.

Digitized by Google

stificare nel suo piccolo campo. Affermare che il mondo del sentimento e della volontà venga soppresso dai crescenti trionfi delle scienze è tagliarsi fuori dello spirito di quelle scienze che hanno solo il vantaggio di farci conoscere un aspetto essenziale della realtà che la coscienza è incapace di rivelare.

Quanto infine al passaggio dalla contingenza della natura alla libertà della volontà, non è chi non veda che il contingentista si contenta di arbitrarie analogie, se non d'un accordo così forzato da parere tentativo vano ed assurdo (1), e noi non dobbiamo seguirlo su questa via.

§ 7. **Immanentismo.** — La filosofia dell'immanenza (2) sorta in Germania sul declinare del secolo XIX, merita uno speciale riguardo perchè, opponendosi alle semplicistiche forme di reazione all'intellettualismo come ad ogni concetto di trascendenza, sostiene con nuovi e poderosi argomenti la funzione positiva della conoscenza logica; dà ragione della sua indipendenza e della sua reale validità, senza scompagnarla dalla funzione dell'esperienza. Dal punto di vista della teoria della conoscenza direi che i suoi tratti generali più caratteristici consistono anzitutto nell'esclusione d'ogni presupposto metafisico alla gnoseologia, come d'ogni presupposto gnoseologico alla metafisica, quindi in un doppio processo di fusione della coscienza empirica e della conoscenza logica, per cui mentre da un lato l'individuale empirico si trova universalizzato logicamente, dall'altro l'universale lo-

(1) Sopra la volontà e la contingenza come nozioni contraddittorie, cfr. Calò *op. cit.*, pag. 105 e segg.

(2) Tengo conto principalmente dello Schuppe, *Erkenntnisstheoretische Logik*, Bonn. Weber, 1878; *Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik*, Berlin, Gärtner, 1894. Cfr. in proposito: Martinetti, *op. cit.*, pag. 115-125, 212-225. Villa, *L'idealismo moderno*, 1905, pag. 253-268; Pelazza, *Guglielmo Schuppe e la filosofia dell'immanenza*, Milano, 1914; Aliotta, *op. cit.*, pag. 321-343; De Sarlo, *Il pensiero moderno*, Palermo, 1915, pag. 211-220; Hermant — Van de Vaele, *Les principales théories de la logique contemporaine*, Paris, Alcan, 1900, pag. 63-80.

Gli altri pensatori che accettano in genere il programma dell'immanenza si distaccano talmente su certi punti fondamentali dallo Schuppe che sarebbe necessario dedicare una monografia ad ognuno di essi. Per questo rilievo Cfr. Pelazza, *op. cit.*, pag. 7-8.

Digitized by Google

gico si trova individualizzato empiricamente (1). Questa fusione è ottenuta a spese d'una struttura empirio-logica della realtà, composta cioè d'elementi sensibili e irrazionali stretti in rapporti necessarj e regolari, che le singole coscienze costituenti col loro complesso l'universo progressivamente realizzano, appunto con un doppio processo di conoscenza sensibile e di conoscenza intellettuale, sul contenuto concreto e indivisibile della coscienza (2). La coscienza è l'unità totale della realtà nel senso più largo della parola. In essa la riflessione riscontra la reciproca immanenza di due componenti astratti o momenti, così irreducibili come inseparabili; il soggetto e l'oggetto. Ma l'esistenza fuori della coscienza di questi due poli del reale è una contradizione (3), oltre che un non senso (4). Questi principj sono sufficienti a precisare la filosofia dell'immanenza dal punto di vista della dottrina della realtà. Non è qui il luogo di discutere il valore intellettualistico della filosofia dell'immanenza, che ci porterebbe nel campo più sconfinato della discussione circa il valore delle teorie gnoseologiche e metafisiche in generale (Cfr. Parte II, Sezione I, Capo I). Tuttavia anche restringendoci, come il nostro tema richiede, ad esaminare la soluzione del problema della causalità nella filosofia dell'immanenza, giova notare un punto che va ordinariamente troppo trascurato dalla critica ed è il prezioso riconoscimento del valore della conoscenza logica da parte di chi fa professione di non uscire dall'esperienza genuina, cioè dalla percezione del dato immediato della coscienza.

Contro i sistemi irrazionalistici intemperanti la filosofia dell'immanenza dichiara che «tutto è realmente connesso e necessariamente determinato» nel mondo. Ma nel processo della conoscenza distingue due momenti successivi: il momento sensibile o alogico che dà la contingenza e il momento concettuale o

(1) Il Martinetti invece, seguito dal Pelazza, ritiene che la teoria dello Schuppe, proseguendo un cammino inverso a quello tenuto in generale dall'empirismo, parte da momenti astratti e generali spontaneamente da noi distinti nei dati sensibili e mostra come, solo in grazia di questi fattori generali, i dati sensibili si vadano organizzando nell'unità concreta della cosa. Cfr. Martinetti, *op. cit.*, pag. 218; Pelazza, *op. cit.*, pag 171-172.

(2) Schuppe., *Erkennt, Log.* pag. 64.

(3) Schuppe., *Erkennt*, pag. 15.

(4) Schuppe, *Grundriss.*, pag. 28-30.

Digitized by Google

logico che dà la necessità. Nel primo il pensiero ingenuo non s'avvede della connessione necessaria e perciò la nega. A sua volta il momento logico rileva la necessità nel primo momento non apparente, sicchè a tutta prima sembra che la necessità venga aggiunta ai fatti del primo momento, come qualche cosa di nuovo. Però veramente anche la necessità è presente nella realtà fin dal primo momento. Essa rimane semplicemente inosservata a fianco dei dati sensibili. Questione d'ignoranza! (1). A questo punto vien naturale la domanda: donde deriva la necessità postulata con tanta energia? Il fatto si spiega, secondo lo Schuppe, come effetto dell'inerenza di tutti i soggetti nella coscienza generica. Più chiaramente, tutte le coscienze soggettive individuate e cioè tutti gli esseri della realtà (perchè ogni essere è un fatto di coscienza) sono interferenti in una coscienza generica comune (2). In questo profondo legame con la coscienza universale tutte le coscienze singole trovano necessariamente il loro accordo nonchè la condizione fondamentale della loro pensabilità.

Tutto pertanto è in fondo necessario; tutto è intimo a tutto; nulla è fuori della coscienza concreta cioè della realtà; anche l'astratto è parte costitutiva del reale (3), perchè l'astratto è un aspetto del concreto. I concetti stessi come le leggi stesse e quindi le leggi causali esistono objettivamente (4) anzi sono fattori essenziali della realtà, immanenti nei dati sensibili e «compercepiti» con essi. La causalità poi, secondo questa dottrina, non è altro che una determinazione categorica della coscienza generica, comune (insieme colla identità) a tutte le coscienze individuali e quindi a tutte le cose e tanto objettiva

(1) Ho cercato di dare maggior chiarezza alla teoria immanentistica che, su questo punto mi pare non abbia cavato tutto il partito possibile dal principio fondamentale della connessione intima e necessaria degli elementi sensibili e degli elementi razionali della conoscenza. Mi riferisco al passo dello SCHUPPE: *Erk. Log.* pag. 191. Ma anche il v. SCHUBERT-SOLDERN ha combattuto con grande energia l'empirismo sensistico (antintellettualistico), mettendo in rilievo l'importanza capitale delle relazioni intellettuali nella conoscenza. (*Grundlagen einer Erkenntnisstheorie*. 1884, pag. 126-127.

(2) Il PELAZZA ha notato giustamente che lo SCHUBERT-SOLDERN ripudia la coscienza generica dello SCHUPPE e che il v. LECLAIR che l'ammette, ma a modo suo, la chiama una *Fiction*, indispensabile. Cfr. *op. cit.*, pag. 195.

(3) SCHUPPE, *Grundriss*, pag. 92.

(4) SCHUPPE, *Grundriss*, pag. 77-80.

Digitized by Google

quanto il dato concreto in cui esiste e da cui si distingue solo per astrazione. È evidente che, senza questa determinazione categorica, immanente al contenuto della coscienza, e quindi in fondo di valore così soggettivo come oggettivo (1), nulla potrebbe essere pensato (2).

Essa è in certo modo percepita e dedotta, da un lato perchè è còlta come un dato qualunque immanente nella nostra coscienza, dall'altro perchè, superato il momento sensibile, le leggi causali vengono da noi trovate col pensiero logico operante sui dati della coscienza, coi quali esse sono essenzialmente ed indissolubilmente congiunte. Ammesso in seguito il principio dell'assoluta necessità delle determinazioni spaziali e temporali, segue in primo luogo che comprendere la necessità immanente in ogni successione è risolvere con evidenza intuitiva la successione in causazione, l'essere semplicemente nell'essere necessariamente (3); in secondo luogo che anche i fatti psichici in quanto si succedono nel tempo sono connessi da legami necessarj.

Quanto alla natura della legge causale l'immanentismo, abbandonando il concetto volgare, definisce il rapporto di causalità come necessità di successione o di coesistenza. La necessità evidentemente deriva dall'interferenza d'ogni processo cosciente della realtà colla coscienza generica che armonizza logicamente tutto il pensabile e per avere il suo valore scientifico non ha bisogno che di esser semplicemente constatata. Questi rapidis-

(1) Schuppe, *Grundriss*, pag. 150-160.

(2) Il v. Schubert Soldern fa un passo avanti nell'indirizzo aitiologico preso dallo Schuppe. Abbandonando ogni riserva schuppiana dalla subordinazione della causalità all'identità egli assume senz'altro il principio causale come base di tutta quanta la costruzione della realtà. (*Grundlagen*, pag. 126).

(3) Mi sia lecito citare un passo del Martinetti che riassume in modo perspicuo la dottrina aitiologica della filosofia dell'immanenza... « la causa come tale (*das Ursachesein*) e l'effetto come tale (*das Wirkungsein*) non sono alcunchè di percepibile: in che consiste quindi propriamente la caratterizzazione causale d'una successione? Secondo il Schuppe una successione causale è una successione compresa. Questa comprensione è aiutata dalla inserzione di termini intermedii fra la causa e l'effetto: ma vi è un punto in cui la comprensione deve essere immediata. Così pure è efficace sussidio l'accordo della successione causale, che si tratta di comprendere con altre serie causali. Ma in ultima analisi lo Schuppe riconduce la comprensione alla evidenza intuitiva dei processi spaziali e temporali, la successione causale alla successione semplice, l'essere necessario all'essere semplicemente ». (*Op. cit.*, pag. 213-214).

Digitized by Google

simi tratti ci permettono di apprezzare il contributo portato dalla filosofia dell'immanenza alla teoria della causalità.

L'immanentismo dello Schuppe ha notevolmente migliorato la dottrina del valore oggettivo della conoscenza causale (1) e l'interpretazione generale del pensiero, mostrando che questo ormai non deve più esser concepito come un'attività formale puramente soggettiva, che si applichi ad un oggetto fuori di essa, ma come attività intimamente empirio-logica, anima essenziale di tutta la realtà. Gratuita invece risulta la tesi del carattere necessario d'ogni successione. È molto comodo invero affermare che della logica costitutiva della realtà noi siamo sufficientemente consci col diretto atto della coscienza. Ma la prova ancora si desidera, la prova penetrante nelle intime profondità dell'essere e del conoscere, la prova però che non conduca alla rovina della scienza. È evidente il pericolo che la filosofia dell'immanenza o si chiuda in un sensismo intellettualistico paradossale, o degeneri in una forma di scetticismo o di logicismo dogmatico inconcludente.

Il De Sarlo, criticando con grande acume la filosofia immanentistica, objetta che i concetti di coscienza e di realtà vengono da essa alterati e falsificati tanto profondamente che non sono più riconoscibili. È tanto necessario, egli ritiene, riconoscere l'esigenza della trascendenza vivamente sentita dall'intelligenza

(1) A proposito della teoria della causa il Martinetti, rivolge contro l'immanentismo gravi objezioni. In primo luogo osserva che, se la causalità coincidesse con l'essere (come pretende la concezione antihumiana dell'immanentismo), dato l'essere, dovrebbe contemporaneamente essere data la connessione causale. Noi vediamo invece che questo nel fatto non è, e concludiamo quindi che il concetto di causalità non è riducibile alla semplice contiguità dell'essere nel tempo e nello spazio. In secondo luogo nota che, se la negazione empiristica della causalità come unità distinta dalla successione lascia inesplicato il rapporto causale, la teoria dell'immanenza, che trasforma senz'altro ogni successione in successione causale, rende inesplicabile ogni semplice successione non causale (*op. cit.*, pag. 221). Se i concetti di *possibile*, di *accidentale* si riducono come vuole lo Schuppe ad una mera ignoranza soggettiva di tutte quelle condizioni, poste le quali tutto è posto con assoluta necessità, come è ancora spiegabile questa ignoranza? come è esplicabile l'errore? (*op. cit.* pag. 221). In fine, confutata anche la correzione dello Schubert-Soldern (il quale riconosce implicitamente la necessità di distinguere qualitativamente la successione causale dalla semplice successione in quanto riconduce la causalità all'analogia) conclude che « anche sotto questa seconda forma la tesi della filosofia dell'immanenza non è sostenibile ». (*op. cit.* pag. 222).

Digitized by Google

umana che si può dire questa non possa dar un passo senza riferirsi ad objetti per sè stanti (1). La distinzione tra contenuto di coscienza e reale vero e proprio, lungi dall'essere il prodotto dell'arbitrio individuale, è imposta da esigenze e da principj razionali. Invero è il principio di ragione e di causa che spinge la mente a postulare l'esistenza di agenti capaci di determinare gli effetti quali sono direttamente constatati. Dunque o bisogna negare assolutamente ogni valore all'attività intellettuale, ovvero bisogna ammettere che questo è l'organo della realtà transubjettiva. Non è il caso di intrattenerci qui sulle ragioni del monismo o del dualismo (2), basti riconoscere che la tesi dell'attività intellettuale come organo della realtà transubjettiva riposa senza dubbio sopra un'esigenza pratica (3) da cui dipende la possibilità della conoscenza scientifica del reale. Naturalmente ciò non vuol dire che l'applicazione di questo postulato alla concezione metafisica sia senz'altro giustificata in modo da appagare completamente la ragione. Ma questo problema sarà trattato a suo luogo.

§ 8. **Logicismo.** — All'opposto degli empiristi intransigenti, i quali abbassano la scienza a livello dell'esperienza e quindi spiegano la causalità colla sola conoscenza sensibile e fuori di questa non riconoscono altra fonte più sicura delle conoscenze, il logicismo puro leva a cielo il pensiero sciolto da ogni elemento do-

(1) De Sarlo, *Il pensiero moderno*, pag. 215-220. A proposito di trascendenza nell'immanentismo, il Villa ritiene che « l'assorbirsi della conoscenza nel dato inferiore doveva inevitabilmente condurre ad un'altra specie di trascendenza, quella idealistica, psicologica che è ben più ipotetica di quella naturalistica che si era voluto escludere. Al disopra delle coscienze individuali alcuni tra questi filosofi, ammettono una specie di coscienza astratta, superiore, un « soggetto » puro che si manifesta nelle coscienze dei singoli individui ». « Il più esplicito sostenitore di questa « supercoscienza » è lo Schuppe, v. il suo *Grundriss d. Erkennt. u. Logik*, pag. 16 ss ». (Cfr. *Idealismo moderno*, pag. 256 - 7 e nota 3). Questo rilievo è penetrante. Si potrebbe appena aggiungere che il termine « supercoscienza » sembra poco proprio a denotare la coscienza generica o il soggetto assoluto dello Schuppe perchè ciò che resta superato è propriamente l'individuo non la coscienza. Quindi pare meglio in ogni caso parlare non di supercoscienza ma di coscienza superindividuale conforme al concetto del Rickert.

(2) Cfr. Parte II, Sezione II, Cap. I.

(3) Cfr. Parte II, Sezione II, Cap. I § 3.

Digitized by Google

vuto all'esperienza e concede esclusiva fiducia alla conoscenza scientifica. In questo senso resta definito tanto un sistema filosofico quanto un metodo che assume la ragione logica come unico principio e strumento di vera conoscenza. I prosecutori di questo indirizzo teoretico sono molti e costituiscono la compatta falange dell'intellettualismo. Noi ci contenteremo qui di esaminare la tesi aitiologica di Ermanno Cohen (1), che è il rappresentante più ortodosso e più agguerrito di tutti. La sua Logica della conoscenza pura è un modello di ordine logico, di ingegnosità epistemologica e di rigore.

Premesso che nulla ha origine fuori del pensiero e che il pensiero non può aver origine al di fuori di sè, mette in sodo che l'essere è identico al pensiero e che l'unica regola della verità è il principio di non contradizione. Da ciò si capisce che la logica per lui è il centro di tutta la scienza e la pietra angolare di tutto il suo sistema filosofico (2). Le leggi quindi per lui non sono che espressioni categoriche del pensiero, le quali nella matematica assumono l'aspetto di funzioni analitiche, nella fisica quello di causalità, proprio a formulare la conservazione logica della sostanza nel movimento (3). Laonde la certezza delle leggi causali non ha mestieri d'altro criterio e d'altra prova che della deduzione, e falsa è la tesi che risolve la causalità nella semplice successione temporale (4). Posto in seguito il principio logico della conservazione del movimento a base della stesso rapporto di causalità, lungi dal ravvisare in questa necessità di conservazione un ostacolo alla visione dinamica dell'universo, s'affida ancora alla logica per trovare una ragione di perpetuo processo intercausale, pur concependo l'universo come un sistema logico chiuso. La principale ragione di questo fatto consiste nel bisogno che ha la stessa causalità di trovare il suo compimento nel sistema (5). Ciò è provato dalle tre leggi di Newton, la prima delle quali pone la persi-

(1) E. Cohen. *System der Philosophie*. I. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin, 1902.
(2) *Op. cit.*, pag. 10-15.
(3) » » » 222-225, 245-247.
(4) » » » 247-260.
(5) » » » 283-287.

Digitized by Google

stenza del movimento che è la condizione generale del sistema, la seconda inizia la rete del sistema con la finzione della forza esterna, la terza completa il sistema con la reazione (1). Che l'azione causale proceda e circoli senza tregua nell'universo è intimamente necessario, giacchè l'efficienza causale, passando da causa ad effetto, dopo d'aver agito sopra questo, o si trasmette ad un altro termine esterno e così produce un sistema aperto, o non si trasmette ad altro termine e allora è d'uopo che si trasformi in una reazione sopra la causa prima (2).

In questo modo si attua il processo ritmico della causalità e si compie il sistema della natura. Già di qui apparisce che l'esperienza sensibile non ha alcun mezzo per appurare nonchè agevolare la determinazione esatta delle leggi causali, dovendo invece essa medesima ricevere quel tanto di valore che ha dal pensiero puro, unico costruttore delle scienze della natura e sovrano delle verità circa le cause. Quindi l'applicare i processi empirici all'ordine delle conoscenze razionali è un andar contro alla natura stessa delle cose, un far violenza alla legge costitutiva del pensiero, un esporsi al pericolo inevitabile o di comporre un sistema arbitrario o di negare la verità di quel sistema che può solo essere debitamente iniziato, svolto e compiuto col metodo deduttivo, sola e vera àncora di salvezza della scienza (3). Le costruzioni tecniche stesse non sono di alcun vantaggio logico nè alla ricerca nè alla dimostrazione delle leggi causali. Unica forma necessaria e sufficiente è il sillogismo ipotetico (4). Per chi sappia impadronirsi veramente del sistema ipotetico-deduttivo e partire da una sicura verità, a tenore di logica pura, tutti i teoremi causali scaturiranno da sè con matematico rigore, essendo il grande libro della natura scritto in caratteri matematici come vide e disse Galileo Galilei.

Io non sono certo sospetto di poca simpatia verso il pensiero puro, perchè nella mia opera sopra *Il pensiero puro* (pure intendendo tanto il pensiero quanto la sua purezza in un senso speculativo irreducibile a quello del Cohen nonchè a quello di

(1) *Op. cit.* pag. 287.
(2) » » » 287-290.
(3) » » » 480-486, 486-490.
(4) » » » 485.

Digitized by Google

Hegel) ho sostenuto fin dove mi parve giusto i diritti delle scienze esatte. Ma per amore di verità mi tengo in obbligo di respingere la tesi di questo pensiero che si afferma puro in senso defettivo, sopprimendo le esigenze di ogni altro grado conoscitivo all'infuori della scienza logico-matematica.

In primo luogo tutto il sistema aitiologico del Cohen poggia, secondo abbiamo veduto, sul dogma che ogni relazione causale e ogni conoscenza causale siano prodotte e dedotte dal solo pensiero. E in questo dogma la critica non potrebbe trovare da ridire, avendo il Cohen espressamente identificato l'essere col pensiero, avendo cioè ricorso alla sola arma che possa resistere ai colpi formidabili del realismo. Perchè il gran problema del panlogismo consiste nella razionalizzazione logica della realtà non meno che nella realizzazione della ragione logica, senza mutilazioni o incrostazioni reciproche. Ora il Cohen non risolve punto il problema; giacchè, fin da quando dichiara che l'unica regola della verità è il principio logico della non contradizione, è impossibile che raggiunga la completa razionalizzazione della realtà, se ad esempio sopprime senz'altro il fattore temporale che l'esperienza della realtà ci impone ineluttabilmente. Conveniva pigliar le mosse dall'identificazione stessa dell'essere col pensiero e mostrare che il tempo è essenzialmente logico come la logica è essenzialmente cronologica. Il Cohen si appigliò invece al partito di coloro che, per non dar a vedere di presupporre ciò che in fondo devono dimostrare (1), sottraggono man mano ogni fattore contrario alla propria dimostrazione. In questo processo, ripetiamolo, la critica può scoprire tutti gli irreparabili inconvenienti della teoria del Cohen che porta inevitabilmente all'obliterazione del concetto non che del problema scientifico della causalità. In secondo luogo, immediatamente si capisce che la matematizzazione delle leggi causali è un assurdo, salvo che si introduca nelle equazioni causali precisamente quel fattore temporale specifico di cui il Cohen crede troppo facilmente di potersi dispensare. Non sarò io per fermo quegli che pretenda escludere assolutamente l'impiego del concetto di tempo nella logica pura

(1) Cfr., per questa acuta osservazione, Aliotta, *op. cit.*, pag. 352.

Digitized by Google

(1), affermo bensì che il tempo astratto della logica e delle scienze esatte non è il tempo concreto dell'esperienza. Chi ha coscienza della duplice esigenza non può sottoscrivere alla deduzione di questo da quello, quindi non può ammettere la riduzione delle leggi causali alle leggi logiche pure, come in genere non può accettare la deduzione del mondo dal pensiero, semplicemente perchè, identificato l'essere col pensiero, questa famosa deduzione della realtà dal pensiero avrebbe l'aria di dare un senso — e per giunta logico — alla deduzione... dalla deduzione. In terzo luogo il Cohen, per schiantare fin le radici dell'empirismo, non esita un istante a ridurre la fisica alla matematica e quindi a ridurre il metodo sperimentale (unico strumento a parer nostro necessario e sufficiente alla determinazione delle leggi causali della realtà) al puro metodo deduttivo, l'esperimento allora viene ridotto al sillogismo ipotetico senza il minimo appiglio nè ai dati empirici nè ai mezzi tecnici che distinguono l'osservazione dall'esperimento. Chi, come lo scrivente, s'è adoperato nella sua solitudine durante gli ultimi trionfi del positivismo italiano e all'inizio del rifiorire dell'idealismo, a metter in rilievo la sostanziale differenza dell'esperienza dall'esperimento, tentando una nuova teorica del metodo sperimentale col sussidio di quel principio dei modelli che è l'anima della fisica sperimentale da Galileo Galilei a Rodolfo Hertz non può ora accogliere una dottrina riducente la causalità a mera logicità. E come mossi speculando da quel punto, giudicato erroneamente positivista dagli idealisti, idealista dai positivisti, così ora séguito a ritenere che l'identificazione del metodo sperimentale col metodo sillogistico puro non ha senso, che la riduzione delle leggi causali alle leggi logiche pure è un'affermazione gratuita.

§ 9. **Neo-hegelianismo inglese.** — La tendenza teoretica non paga nè dell'empirismo tradizionale nè del positivismo a base scientifica, ma anch'essa illusa da parte sua di poter spiegare tutto con un metodo esclusivamente speculativo, cioè contrario così all'empirismo come all'intellettualismo, si pronuncia in In-

(1) Cfr. la mia nota: « *Sull'impiego del concetto di tempo nella logica pura.* Estr. dalle *Questioni filosofiche,* Bologna, Formiggini, 1908.

Digitized by Google

ghilterra con quell'indirizzo di pensiero che fu detto « neo-hegelianismo inglese » per il prevalere della visione panlogistica (1).

La reazione speculativa all'empirismo fu inaugurata dal Green (2) in nome del pensiero senza cui niuna coscienza è possibile nonchè niuna esperienza; niuna coscienza, perchè senza l'avvertimento d'un rapporto fra termini qualunque e quindi in fondo d'un pensiero (perchè pensiero è affermazione di rapporto) nessuna coscienza può esistere; niuna esperienza, perchè l'esperienza medesima in ultima analisi non è altro che un sistema di rapporti pensati, al pari della realtà, in cui è sempre immanente il pensiero. La realtà poi dei rapporti dei fatti è data dal pensiero assoluto fuori di cui nessuna realtà è concepibile e in cui eternamente persistono tutti i rapporti costitutivi dei fatti.

Da queste premesse generali la concezione aitiologica del Green si deduce facilmente. Le relazioni di causalità che collegano i fatti sono già esistenti nella realtà per effetto del Pensiero assoluto e per la costruzione originaria dello spirito nostro, anche quando non sono ancora avvertite empiricamente (3). Noi le cogliamo già inconsapevolmente nella percezione semplice ed elementare, benchè solo colla riflessione ulteriore sia possibile renderle esplicite e verificarle scientificamente. Siccome tutto il mondo è razionale, è chiaro che ogni proposizione affermante una relazione reale di causalità è universale e necessaria. I metodi induttivi non fanno altro che rendere espliciti questi rapporti causali che sono impliciti in ogni conoscenza elementare. Se è possibile collegare logicamente una pretesa relazione causale col sistema delle relazioni razionali preesistenti che costituiscono il criterio di verità, tale relazione è falsa.

---

(1) Così l'Aliotta in *op. cit.*, pag. 111-131 (Il neo-hegelianismo inglese). Il De Sarlo, a proposito del Bradley, dopo d'aver ridotto le fonti primarie e dirette del sistema brad. alle due correnti della filosofia dell'identità e della filosofia herbertiana, insiste sulla derivazione dalla filosofia dell'identità e non dal solo hegelismo « come a prima vista si potrebbe esser tratti a credere, giacchè egli, pur avendo tratto molto del suo nutrimento vitale dal sistema dell'assoluto hegeliano, ha cercato di porre insieme, se non di combinare e fondere in un tutto armonico, le vedute di Fichte, di Schelling, di Hegel ». *Saggi di filosofia*, II, Torino, Clausen 1897, pag. 253.

(2) T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, pag. 50-60.

(3) *Op. cit.*, pag. 57.

Digitized by Google

Il principio della razionalità dell'universo è il presupposto di ogni conoscenza umana, e la conoscenza di questa razionalità ci immedesima col pensiero eterno cioè con Dio. Concludendo, la conoscenza empirica come tale non è sufficiente alla spiegazione causale e deve quindi essere oltrepassata perchè la conoscenza passa per due fasi: una spontanea, l'altra riflessa; e la concezione perfettamente adeguata della causalità, che non si ottiene fuorchè in quest'ultima, non può essere assicurata neppure dalla sola scienza, ma deve essere integrata speculativamente dal pensiero, unico e sovrano conoscitore del sistema delle relazioni eterne.

Il Bradley (1) prosegue la campagna speculativa, assumendo non solo di fronte alla conoscenza empirica ma anche di fronte alla conoscenza scientifica un atteggiamento scettico ed eliminatore, tanto che il suo sistema si può da un lato considerare come il tipo della tendenza teoretica antiempirica ed antiscientifica inteso a dare l'esclusivo predominio alla speculazione, dall'altro per la sua conclusione intuizionistica partecipa delle tendenze extrateoretiche. Quando si pensa che la tendenza teoretica intellettualistica mira per contro a dare l'assoluto predominio all'interpretazione causale, la situazione del Bradley di fronte all'aitiologia diventa abbastanza chiara. Stando a lui tanto l'esperienza quanto la scienza non sono che nidi di contradizioni. Il concetto scientifico di causalità in particolare, non essendo che una semplice apparenza (2), una finzione, un compromesso pratico (3), un'illusione di erronea prospettiva, non rispondente a nulla di reale, deve essere eliminato a rigore dal sistema vero delle conoscenze (4), se noi vogliamo rendere il nostro pensiero sempre più coerente e completo. Unico criterio distintivo della realtà dall'apparenza è il principio logico di contradizione, secondo cui è costituito il sistema armonico e totale (assoluto) dell'universo. Il pensiero è in ultima analisi elemento integrante della realtà, e quindi il pensiero del sistema totale (pensiero che non potrebbe non esi-

(1) Bradley, *Principles of Logic*, London, 1883; *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, London 1893. Cfr. De Sarlo: *Saggi di filosofia*, II, 1897, pag 177-259. Aliotta: *Op. cit.*, p. 122-131.

(2) *Appear.*, pag. 192.

(3) *Op. cit.*, » 284.

(4 » » » 192-195.

Digitized by Google

stere, salvo che la realtà massima si rivelasse contradittoria, il che è assurdo) ha la massima realtà.

Come si capisce, da questo punto di vista nessun rapporto causale, quale combinazione di quei concetti primitivi della scienza che son dichiarati inintelligibili perchè contradittorj, trova grazia di fronte alla speculazione panlogistica del Bradley (1). L'unica conoscenza che per lui conti consiste in una forma d'intuizione vitale in cui tutti i diversi aspetti fenomenici della coscienza (l'intelletto, la fantasia, il sentimento, il volere) siano armonicamente contenuti in una concreta e superiore unità (2).

Ciò che v'ha di più importante nei due sistemi del Green e del Bradley è l'affermazione dell'insufficienza così della conoscenza empirica, come della scientifica, e quindi l'appello ad una forma superiore di conoscenza. Se non che neanche il risultato effettivo delle loro ricerche ha potuto salvarsi dalle esclusioni arbitrarie e dall'artificio.

Veramente dal punto di vista esclusivo della conoscenza la teoria aitiologica del Green è molto equilibrata. Se il Green non si contenta dell'esperienza e della scienza, ma vuole che se ne tenga il debito conto, se insiste sulla necessità che si faccia appello al pensiero speculativo per la comprensione totale del sistema dell'universo, non è possibile dargli torto. Il suo torto più tosto consiste nel non aver saputo mantenere questa posizione critica integratrice di fronte alle altre esigenze della vita psichica, riconoscendo pure i diritti della tendenza patetica e della pratica. Una buona soluzione sintetica del problema aitiologico non può risultare che dal concorso positivo di tutte le funzioni fondamentali dello spirito; le quali per sè stanti sono sempre antagonistiche e quindi esclusive, e perciò effettivamente incapaci ad una ad una di esaurire il contenuto della realtà. Per contro sistemate nella forma più vasta e comprensiva di quella vita che è principio di attività e di sintesi conoscitiva sentimentale e volitiva ci fanno comprendere l'unità causale della realtà.

---

(1) Il panlogismo del Bradley è però limitato dal fatto che il Reale, oltre il pensiero, contiene l'altro (*the Other*). Vedi a questo proposito l'esauriente esposizione critica del De Sarlo (*op. cit.*, pag. 202 ss.).

(2) *Op. cit.*, 144, e ss.

Digitized by Google

Anche il Bradley s'è provato a spinger lo sguardo verso la sintesi filosofica per cogliere quegli atteggiamenti che servono veramente a caratterizzarla. Ed a parole si sforza di armonizzare i diversi aspetti fenomenici della coscienza cioè il conoscere, il sentire e il volere, esaltando quella forma di intuizione e di vita universale che, a suo avviso, sarebbe capace di farci evitare la contradizione dell'esperienza e della scienza. Ma siccome in pratica esclude con profondo scetticismo ogni materiale fornito dalla cognizione empirica e scientifica, e non sa liberarsi da un panlogismo fondato sull'astratto principio di identità, così la conclusione a cui sempre si arriva è che in fondo l'equilibrio sintetico è rotto. Il problema causale non è veduto che come un nido di contradizioni, le leggi naturali non dànno ragione dei fatti, altro non essendo che una scelta arbitraria di relazioni in mezzo alla sterminata molteplicità delle relazioni costituenti la realtà; le scienze sperimentali si fondano su concetti contradittorj. Insomma, dove sul finire a parole sembra che debba regnare l'interpretazione sintetica così dell'essere come del conoscere, altrove tutti possono riconoscere la negazione dei diritti relativi dell'empirismo e dell'intellettualismo, a profitto d'una tendenza esclusiva che oscilla dal panlogismo astratto dell'identità all'intuizionismo antilogico della tendenza volitiva.

§ 10. **Idealismo attuale.** — Il neo-idealismo, nella sua ultima e più recente fase italiana, respingendo energicamente qualsiasi interpretazione empirica o scientifica rispetto al problema causale e d'altra parte rendendosi conto della necessità di trasportare la questione causale sopra il terreno aperto non al pensiero astratto e schematico ma all'attività concreta del pensiero, si sforza di superare la categoria della causalità colla nozione della vera sintesi a priori della condizione e del condizionato, nella dialettica dello spirito (1). «La distinzione, dice il Gentile, tra pensiero astratto e pensiero concreto è fondamentale per noi e il trasferimento dei problemi dal pensiero astratto al concreto è, si può dire, la chiave di tutta la nostra dottrina». (2). Non è il caso di intrattenerci ora sul valore filosofico di que-

(1) GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Pisa 1916, pag. 187.
(2) *Op. cit.*, pag. 92.

Digitized by Google

sto punto fondamentale; per il nostro compito è sufficiente mettere in chiaro che l'idealismo, che discutiamo, insistendo sull'impossibilità di concepire la realtà quale presupposto dal pensiero che la pensa, non parte già come il naturalista dal presupposto che la natura c'è e perchè c'è egli può conoscerla (1), insomma non considera più la natura materialmente come realtà di fronte al pensiero, fuori della mente, che non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero (2), bensì afferma con Hegel la necessità del pensamento dialettico del reale nella sua concretezza (3). Da questo punto di vista si capisce che la categoria della causalità quale viene usata sì largamente dalle scienze naturali non può più essere considerata che come una chimera del pensiero astratto. Le stesse leggi causali appurate dalla fisica non trovano miglior fortuna (4). E ciò massimamente dipende dal fatto che le scienze naturali si riferiscono ad una spazialità e temporalità che è *negata* in senso hegeliano dall'eternità del pensiero (5). La molteplicità positiva dei coesistenti e dei successivi non si riduce che a una semplice illusione (6); perciò la categoria naturalistica della causalità dev'essere eliminata. Questa eliminazione dev'essere il frutto d'un rigoroso esame del concetto stesso di condizione «questa tavola di salvezza dell'empirismo nonchè della concezione trascendente del reale» (7). Assodato invero che l'empirismo è l'intuizione del reale orientata verso la molteplicità e la metafisica, all'opposto, l'intuizione del reale orientata verso l'unità (8), resta facile capire che la sintesi filosofica deve concepire insieme la molteplicità e l'unità cioè la dualità dei due termini risolventesi in una unità fondamentale (9). Così resta esclusa la possibilità di arrestarsi tanto al concetto di causalità metafisica quanto al suo estremo opposto, cioè

(1) *Op. cit.*, pag. 43.
(2) » » » 3-4.
(3) » » » 51.
(4) » » » 99.
(5) » » » 135-136.
(6) » » » 122-125.
(7) » » » 149.
(8) » » » 150.
(9) » » » 151.

Digitized by Google

alla causalità empirica (1); quella non essendo che la causalità efficiente sostenuta dalla deduzione logica per il punto di vista dell'unità, questa non essendo che la semplice successione cronologica per il punto di vista della molteplicità (2). Ma parimenti è d'uopo escludere la possibilità di fermarsi sia a un punto intermedio tra la metafisica della causalità efficiente e l'empirismo della causalità come semplice concomitanza contingente (3) cioè al concetto dell'occasionalismo, sia al concetto del contingentismo in fondo ricadente nell'intuizione meccanica della realtà propria dell'empirismo (4).

A qual concetto di rapporto bisogna dunque risalire? « A quel rapporto di condizionalità che solo è dato effettivamente di concepire, importando esso l'unità e la dualità insieme e non obbligando perciò il pensiero nè a fermarsi nell'unità che è assurda, nè a finire nell'astratta dualità, egualmente assurda perchè riproduce in ogni suo elemento la posizione stessa dell'unità. Esso è evidentemente il rapporto della sintesi a priori dell'atto proprio del pensiero che si realizza nell'opposizione del soggetto e dell'oggetto, di sè e d'altro da sè » (5). « La sintesi a priori della condizione e del condizionato è dialettica ed è ovvio per noi che una dialettica fuori del pensiero è inconcepibile » (6). « La quale dialettica, risolvendo nella propria unità ogni molteplicità e quindi ogni condizione e ponendosi essa stessa come principio di ogni sintesi di condizione e condizionato elimina anche questa categoria della condizionalità... dal concetto dello spirito, rinsaldandone la infinita unità » (7).

Dopo questa sommaria ma fedele esposizione è relativamente facile distrigare il vero senso della dottrina in ordine al problema della causalità. In sostanza è evidente che il Gentile, continuando l'atteggiamento ingrato verso l'esperienza comune e più ancora verso la scienza, che è tradizionale in tutto l'idealismo di

(1) *Op. cit*, pag. 160.
(2) » » » 153.
(3) » » » 160-169.
(4) » » » 169.
(5) » » » 183.
(6) » » » 185.
(7) » » » 186-7.

Digitized by Google

stampo hegeliano (1), concentra l'attenzione esclusivamente sull'aspetto speculativo, dimenticato dagli empiriologi e dagli epistemologi esclusivi. E fino a un certo punto questa concentrazione è naturale perchè la critica della causalità empirica e scientifica non poteva non mettere in luce l'impossibilità di trovare una soluzione speculativa per tali vie. Inoltre, quanto più veniva a mancare la fede nella soluzione di quella metafisica paralitica che si compiace di disfare le astrazioni per le astrazioni, prescindendo da tutto ciò che concretizza il processo vivente dello spirito, tanto più doveva crescere la fede nella potenza attuale del pensiero. A questo proposito è doveroso ammettere che nessuno ha sentito più degli idealisti attuali il bisogno di spostare radicalmente la base della metafisica del pensiero. Nessuno più del Gentile ha saputo indicare in che propriamente consista la differenza tra idealismo vecchio e idealismo nuovo tra pensiero astratto e pensiero concreto. Che cosa sta a rappresentare la sua dottrina, se non il tentativo, notevolissimo per verità, di superare tutte le posizioni astratte della causalità vale a dire sia la causalità metafisica, sia l'empirica « quale sorge nettamente in Davide Hume » (2), sia l'occasionalistica di Geulinx e Malebranche (3), sia la contingentistica insorta — a suo avviso — « contro il meccanismo necessariamente prevalso dopo Descartes, Galileo e Bacone nella scienza moderna, o dichiaratamente empirica come in Bacone, o, se matematizzante, come in Galileo e in Bacone, concepita sempre con la logica stessa dell'empirismo? » (4). Risolvere ogni processo della realtà nel processo dialettico e sempre attuale del pensiero, ecco il suo massimo intento. La difficoltà sta però nel precisare i punti in cui questo programma ha ricevuto una soddisfacente attuazio-

(1) Veramente il Gentile da parte sua dichiara che « la scienza in ogni tempo si è schierata contro la filosofia » (*op. cit.*, 214). Ma questo — se anche fosse vero, mentre non è — non giustificherebbe la minima rappresaglia da parte dei filosofi. E non è vero, perchè non è la scienza che si schieri contro la filosofia, ma in caso sono quegli scienziati, i quali dimenticando che la scienza ha per solo principio la *sua* verità e per sola regola la *sua* ragione si arrogano il diritto di sentenziare pro o contro certe forme di filosofia.

(2) *Op. cit.*, pag. 153.

(3) » » » 155.

(4) » » » 163.

Digitized by Google

ne. Al quale riguardo è lecito muovere alcune domande. In primo luogo, ammessa l'inadeguatezza della spiegazione causale dell'Hume, si può affermare che la posizione del Hume «che è la posizione dello schietto empirismo», «è quella a cui s'è arrestata la scienza della natura?» (1).

La risposta negativa non può essere dubbia, sia perchè solo a condizione che la scienza esatta costituisca un grado di cognizione assolutamente superiore all'esperienza è possibile evitare lo scetticismo, sia perchè basterebbe la presenza innegabile della dimostrazione matematica e sperimentale, per cui è resa possibile la previsione deduttiva e la deduzione delle verità universali e necessarie, per ridurre a zero la fatua pretesa della esperienza volgare convertibile in scienza particolare. Senza dubbio asserire che le scienze esatte sono contingenti è almeno tanto lecito quanto l'asserire che è contingente la teoria generale dello spirito come atto puro! Non meno facile è scherzare sulla previsione scientifica: «la previsione (questa previsione... del passato)» (2). Ma una arguzia non distrugge la validità objettiva degli esperimenti possibili in quel *presente* scientifico che non è la negazione del tempo, ma l'affermazione dell'immarcescibile campo di validità delle verità della scienza. Nè gli argomenti con cui il Gentile si sforza di provare l'inconsistenza d'ogni astratto e quindi delle leggi causali scientifiche reggono all'esame di una critica razionale e severa. Essi si riducono, invero, a dire che solo l'atto concreto dello spirito, l'atto stesso dell'esperienza, la nostra esperienza pura è ciò che v'ha di più vivo, anzi di solamente vivo e reale nella nostra esperienza (3). Ma egli non corrobora quest'asserzione d'alcuna prova convincente. Come dunque egli stesso potrebbe confutare in modo esauriente la tesi degli immanentisti i quali affermano che l'astratto è parte costitutiva del reale? Ad una sola condizione la sua veduta anti-aitiologica può apparire giustificata, ed è che la funzione dell'astrarre sia la negazione della funzione concreta del pensare. Ma è innegabile che molti ancora si pon-

(1) *Op. cit.* pag. 170.
(2) » » » 173.
(3) » » » 20.

Digitized by Google

gono la domanda della concepibilità del pensiero senza la funzione *attuale* dell'astrazione. Ciò che importa dunque è assicurarsi del vero fondamento filosofico di quella famosa reazione all'astrattismo che è la parola d'ordine di quanti credono di filosofare soltanto perchè combattono l'intellettualismo. Il problema è della maggiore importanza e dalla sua soluzione verrà tra l'altro deciso il valore che spetta alla causalità astratta delle scienze naturali. Cerchiamo dunque di mettere bene in luce la relativa insufficienza della polemica contro l'astrazione, aprendo per necessità una breve parentesi.

È ammesso ormai da tutti che pensare significa distinguere e unificare. Prescindendo da ciò il senso del pensare non si possiede più. A questo punto noi domandiamo: è possibile distinguere senza astrarre? E poichè, in generale, l'astrazione è l'operazione per cui si distinguono mentalmente l'una dall'altra le singole qualità degli oggetti sensibili o si isola il particolare dall'universale o l'universale dal particolare, pensando il termine staccato, indipendentemente dal resto, propendiamo per la risposta negativa. Quindi riteniamo che condizione fondamentale del pensare sia quella di astrarre, e che il primo atto spirituale sia l'astrazione, senza di cui non c'è vita, non c'è intendimento spirituale. Tolto il pensiero che astrae da sè in sè e per sè, l'intendimento come momento dello spirito viene meno. Tolte le astrazioni e queste siano pur certo sempre in noi (perchè in quale altro essere sarebbero possibili?) cioè dentro il nostro stesso pensiero, il pensiero non è più pensiero. E, come il pensiero per noi è pensante e pensato, così è attuosità di astraente e di astratto supponentisi reciprocamente. A ben considerare, l'astratto non è che l'oggetto dello spirito e il soggetto pure è l'astratto come controtermine di quello. Spinoza disse «*omnis determinatio est negatio*», con pari diritto si deve dire: *omnis determinatio est abstractio*. L'idealismo attuale, che ha riconosciuto così bene che lo spirito è uno in sè e immoltiplicabile, non dovrebbe avere difficoltà a riconoscere che le astrazioni sue, moltiplicantisi all'infinito, in quanto compongono il pensabile, rappresentano l'infinità della sua potenza astrattiva. Non è lo spirito processo costruttivo e svolgimento? Ma svolgimento di che, se non di distinzioni cioè di moltiplicità di astrazioni, senza

Digitized by Google

cui lo spirito non si può concepire, perchè esso è propriamente l'uno concreto che si realizza traverso la molteplicità astratta? Lo svolgimento è moltiplicazione d'astrazioni che non spezzano l'unità del germe; ecco la verità superiore alle negazioni degli antiastrattisti, i quali, se la negano, non sono più in diritto di dire che ogni atto dello spirito (e l'astrazione non è tale?) è sempre e solo atto mio, che tutto è in noi, che tutto è noi. Che significa l'attuarsi dello spirito se non lo svolgimento del processo astrattivo? L'astrazione è fattura nostra. L'astratto è esso stesso pensiero attuato entro lo stesso pensiero in atto. La realizzabilità dell'astrazione è la potenza del *cogito*. Questo dovrebbe essere uno dei concetti vitali dell'idealismo. Le astrazioni non sono altro che le manifestazioni dello spirito. Distruggete le astrazioni e voi avrete distrutto la fenomenologia intera dello spirito, ossia l'intera realtà. Certo innanzi tutto bisogna abbandonare l'idea che l'astratto sia ciò che è posto da altro che dal soggetto; perchè l'astratto non è altro che il soggetto stesso che si pone. Ma, così considerato, l'astratto non è altro che il positivo, il vero positivo. Sicchè, parafrasando un punto del Gentile (1), conveniamo di non conoscere uno spirito che sia al di là delle sue astrazioni e consideriamo *l'atto in atto del processo astrattivo* come ciò che v'ha di più vivo, anzi solamente di vivo e reale nella nostra esperienza. L'importante solo è di ravvisare l'intima natura delle astrazioni per quel che esse sono. Ma sarebbe assurdo negare che un mondo qualunque (tanto più poi il mondo spirituale) è concepibile solo in questo modo. Gli antiastrattisti crederanno di poter ribattere questi argomenti col dire che l'astrazione in ogni caso è una vuotaggine, buona per gli intelletti classificatori di scatole vuote, pei collezionisti di concetti impagliati, pedanti, grammatici, formalisti, scacchisti, naturalisti, pseudoconcettisti. Ma son parole coteste, ripetibili ben cento e mille volte, non buone e solide ragioni. Quello che dovrebbero provare è la pensabilità del pensiero senza intervento dell'astrazione. Ma questa prova manca. Dunque noi cominciamo a ritenere astratto quel pensiero che crede di essere concreto facendo astrazione da una parte così importante di sè. Quindi

1) GENTILE, *op. cit.* pag. 20.

Digitized by Google

abbiamo il diritto di concludere che, quando neghiamo il valore di attualità dell'astraente e dell'astratto è segno che non siamo ancora capaci di riconoscere tutta la potenza concreta del pensiero, nè giova l'opporre che, dando valor positivo alle astrazioni, si perde il criterio della verità; giacchè nel criterio suesposto dell'astrazione — come fattura nostra — evidentemente si fa capire che il criterio della verità sta dentro di noi. Il che significa che solo le astrazioni rispondenti alla legge fondamentale (ideale) dello spirito, in quanto sono nostre, sono investite d'un valore di verità; principio questo non lontano da quello vichiano della conversione del vero col fatto, cioè coll'astratto da noi (a quella condizione). Del resto, chi crede di annullare le astrazioni in fondo fa come colui che crede di annullare l'io empirico solo pel fatto che lavora d'astrazione trascendentale, mentre in realtà, se egli stesso non si astraesse nella sua esperienza pura, non concluderebbe niente. E per fortuna lo stesso Gentile non ha mai cessato di darci la più bella prova della sua potente capacità di astrazione, come chiunque se ne convincerà togliendo in mano una sua opera qualunque o volga solo uno sguardo al sommario che dianzi io ho fatto delle sue dottrine circa la causa. Questo esempio avvalorato inoltre da tutti i documenti della storia dell'idealismo da Hegel ai giorni nostri — brillantissimo capitolo della storia dell'astrazione pura! — dovrebbe confermare la lezione che coll'astrazione non si scherza impunemente, che anzi degli amici poco fedeli essa si vendica alla sua maniera, costringendoli cioè ad affermarla mentre la negano. Onde nasce spontanea ed evidente la conclusione che dunque il punto di vista nuovo, che l'idealismo attuale ancora non capisce, ma che dovrebbe capire, è questo dell'attualità e della concretezza dell'astratto, cioè che il pensiero non è possibile mai che si concepisca se non come atto, in atto d'astrazione. E pure questa conclusione che salta agli occhi di chiunque mediti con animo imparziale sopra la ricchezza dell'atto concreto dello spirito, come viene affermato dall'idealismo contemporaneo, non venne mai avvertita nè dal Gentile nè dal Croce (un altro astrattista κατ' ἐξοχήν che ha sempre combattuto inesorabilmente l'invadenza della conoscenza astratta in ogni campo!). Ma di ciò che essi non vollero o non seppero vedere, si sono accorti da un pezzo quanti facendo o-

Digitized by Google

maggio alle varie esigenze dell'esperienza della scienza e della filosofia procedono all'indagine della verità, riconoscendo apertamente fra l'altro anche i diritti dell'astrazione. Gli antiastrattisti intransigenti parlano sempre di chimere, di schemi vuoti, di ossature scheletriche e via dicendo, continuamente dicono che gli empirici e gli scienziati i quali studiano le astrazioni si tengono alla superficie del fatto spirituale, ne guardano solo certi caratteri estrinseci e sopratutto presuppongono l'oggetto dell'analisi stessa come altro dall'attività che analizza. Ma, anche ammesso ciò, che importa che l'empirico e lo scienziato facciano così, se tale è il loro compito o la loro fortuna?

L'importante, per noi filosofi, sarebbe che non lo facessimo noi, se fosse possibile. Per altro non è forse vero che, se l'astratto (un pensiero qualunque) non si distinguesse d'ora in ora come tale dentro il pensiero, e diciamo pure dentro la realtà, nulla sarebbe pensabile, e il pensiero stesso sarebbe una chimera, un produttore improduttivo, un'impossibilità? Dunque non lasciamoci adescare troppo dall'odio contro l'astrattismo. Guardiamo lo spirito, che sta astraendo continuamente, non solo nel suo atto astratto compiuto, ma nell'atto d'astrarre, nel prodursi come capacità astrattiva, nel suo divenire. Sintetizziamo i due aspetti — l'astratto e l'astraente — nell'unità produttiva dell'astrazione.

Tanto d'astratto, tanto di spirito attuato. Tanto di capacità astrattiva, tanto di spirito in atto. Fissando le molte astrazioni che risultano dall'analisi e per virtù dello spirito che analizza non vediamo risorgere l'immortale vita dello spirito? Cotesta dottrina che cerca di svalutare l'analisi astraente a profitto d'una sintesi così portentosa che dovrebbe realizzare il valore supremo a patto d'essere sempre in atto d'attuarsi senza attuarsi mai, lungi dal portare la luce negli ardui misteri del pensiero, ne addensa le tenebre e ne moltiplica le difficoltà. Che le scienze esatte siano scienze astratte, non v'ha dubbio. Ma, se lo spirito concreto è atto vivo ed eterno di astrazione, le scienze astratte non provano la potenza dello spirito concreto? L'astratto è solo inconsistente e chimerico nella sua posizione negatrice dell'unità. Per non cadere nell'errore si tratta soltanto di mantenere l'astratto immanente al concreto. Guai se lo spirito non negasse,

Digitized by Google

(nel senso spinoziano) cioè non determinasse, cioè non distinguesse, cioè non astraesse. L'astratto non è forse posto dallo spirito e per sè stesso? L'importante dunque è d'acquistare la coscienza dell'intimità dell'astratto a quello stesso atto dello spirito con cui è generato. Si tratta insomma di non rinnegare l'esistenza della sintesi che deve legare l'astraente all'astratto, che deve farci comprendere e vivere le astrazioni nell'unità. E pare che, più d'ogni altro filosofo, l'idealista il quale tanto esalta la missione sintetica del pensiero, avrebbe il dovere di non spezzare la sintesi, escludendo dalla verità e dalla realtà quelle astrazioni positive che lo spirito ha in sè, quando esso veramente pensa e si realizza. Concludendo, chi non riconosce la concretezza dell'astratto non intende l'unità del vario. Tale sarà la degenerazione involutiva dell'idealismo attuale, se non saprà davvero superare la reazione irragionevole contro l'astrazione.

Dopo questi schiarimenti è facile comprendere la scarsa portata teoretica dell'idealismo attuale di fronte al problema della causalità. Esso manca in primo luogo al suo programma di riduzione della realtà a spirito, perchè si arresta di fronte alle causalità astratte, come se non fossero un prodotto positivo dello spirito, e come se lo spirito non fosse un processo concreto d'astrazione. In secondo luogo esso crede di superare il concetto classico della causalità — intesa come successione necessaria — col suo concetto d'una sintesi a priori attuantesi come dialettica pura. Ma, a vero dire, non lo supera punto, perchè in sostanza non fa che eliminare dal rapporto causale il fattore temporale senza cui la causalità non ha senso, per aver agio di affermare che il residuo si risolve, senza detrimento, nel divenire d'una dialettica pura che si attua fuori del tempo.

CORRENTE SECONDA

Tendenze patetiche.

§ 11. **Valorismo.** — Volgiamoci ora al valorismo (1) che in una direzione quasi parallela al pragmatismo fa pure il possi-

(1) Il Masci nel suo magistrale saggio sopra *La filosofia dei valori* (R. Accad. Lincei, giugno 1913) ha dimostrato che i due principali indirizzi della filosofia dei

Digitized by Google

bile per rendersi indipendente dalla base conoscitiva, screditando la ricerca e la prova scientifica delle leggi causali della realtà.

L'Eucken è in qualche modo il rappresentante del pensiero contemporaneo che, tormentato dalla questione della natura, dei limiti e del valore della conoscenza scientifica, anela ad una conoscenza iperempirica che gli consenta di realizzarsi nella sua originalità. A differenza però di tanti scettici che voltano sdegnosamente le spalle alla conoscenza delle leggi causali reputandola erronea nonchè illusoria, l'Eucken tiene a rilevare che la conoscenza scientifica delle cause è insufficiente, solo perchè non è l'unica e tanto meno la necessaria. Convinto dell'esistenza d'una realtà più profonda di quella testimoniata dalle scienze esatte, realtà di supremo valore a cui ritiene possibile di elevarsi *noologicamente* (1), convinto che la verità non significa la concordanza con un oggetto situato esteriormente, ma un'ascensione verso una vita superiore ad ogni arbitrio umano (2), naturalmente giunge alla conclusione che la conoscenza esatta delle cause è discontinua, esterna, marginale, fuggitiva, mutevole, peritura, generatrice di sconforto. Quindi s'intende che per lui le dimostrazioni della validità delle leggi causali fornite dalla scienza sperimentale non hanno valore assoluto. Ciò non ostante la determinazione delle famose leggi causali concentra ogni cura degli scienziati. In questa ricerca, esperienza e ragione si intrecciano strettamente. Si scoprono regolarità e si prova una grande gioja nel vedere che ciò che a prima giunta si associa confusamente, considerato più da vicino, presenta serie ordinate. E non si sta alla semplice constatazione di fatti più o meno complicati; si vorrebbe decomporli, ridurli ad elementi semplici,

---

valori (il metafisico: Lotze, Eucken, James, Münsterberg) e il critico (Windelband, Rickert, Höffding) conducono, il primo alla filosofia esclusiva della fede, il secondo alla filosofia esclusiva dello spirito. Il primo mira all'esclusione dei valori di verità cioè dell'esigenza teoretica, il secondo mira all'esclusione dei valori di natura cioè dell'esigenza naturalistica.

Cfr. Ehrenfels, *Syst. d. Werttheorie*, 1897. Brentano, *Entwickelung d. Werttheorie*, 1908. Orestano, *I valori umani*, 1907; Trojano, *Le basi dell'umanismo*. 1907, Aliotta. *La reaz. ideal.*, 1912; De Sarlo, *Il pensiero moderno*, 1915; Della Valle, *Teoria generale e formale del valore*, 1916.

(1) Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 1901[1], 1905[2].

(2) *Les grands courants de la pensée contemporaine*, Paris 1911, pag. 45.

Digitized by Google

ultimi e presenti e, nello stesso tempo, raggiungere invece d'una semplice successione e giusta posizione una relazione di causalità; ci si sforza di andare da leggi empiriche a leggi razionali, da leggi descrittive a leggi esplicative che siano necessarie e universali (1). Queste leggi della natura reclamano anche una espressione precisa, una formola determinata, fornita dalle matematiche (2). L'ordine causale col suo incatenamento d'ogni diversità e colla sua subordinazione d'ogni futuro a leggi semplici, questa matematica della realtà, come direbbe energicamente il Windelband (3), questa specie di legge bronzea della natura, insomma è il trionfo dell'intelletto. Ma l'intellettualismo! col suo orgoglio, colla sua fatuità di sapere (4): ecco il nemico. La vita moderna è tutta sommersa dall'intellettualismo (5).

Un solo rimedio allora ci rimane: ridotta ai minimi termini l'importanza della cognizione scientifica delle cause, che neglige una parte della realtà che ci appare essenziale, cioè la vita dello spirito (6), elevarsi dalla cognizione superficiale (Kennen) delle cose a una conoscenza vera (Erkennen) consistente nell'assimilare le cose a noi, nel ritrovare noi stessi, nel riconoscere noi stessi nelle cose (7).

Anche pel Münsterberg (8) la determinazione delle leggi causali non è il vero fine della conoscenza, coll'aggravante che non è il vero fine neppure della conoscenza scientifica. Invero, secondo lui, l'ideale di questa non è già la determinazione d'un sistema di leggi, ma d'un sistema di cose in ciò che permane praticamente identico dentro di esse (9). Il vecchio concetto della legge causale come espressione di pura regolarità di valore universale e necessario non risponde più alle esigenze della scienza: nè dal punto di vista teorico, perchè la scienza vuol cogliere i contenuti objettivi nella loro immediatezza con una forma pecu-

(1) *op. cit.*, pag. 203.
(2) *op. cit.*, pag. 204.
(3) *op. cit.*, 216.
(4) *op. cit.*, 54.
(5) *op. cit.*, 68.
(6) *op. cit.*, 243.
(7) *op. cit.*, 129.
(8) Münsterberg, *Philosophie der Werte*, Leipzig 1908.
(9) *op. cit*, pag. 120-122.

Digitized by Google

liare di esperienza ; nè dal punto di vista pratico, perchè la scienza, mettendo da parte l'ideale delle verità teoriche astratte, si contenta di tracciare semplici regole di fatto utili per l'aspettazione del futuro e non è certo in grado di garantire che le sue regole valgano sempre e dovunque senza eccezione. Mere costruzioni simboliche e abbreviative del nostro spirito, le leggi causali presentano senza dubbio l'utilità pratica d'un orientamento nel caos dei fenomeni. Ma compiuto questo servizio preparatorio e provvisorio la loro funzione non è più necessaria (1). I diritti in certo modo pragmatici della conoscenza causale non sono dunque negati assolutamente dal Münsterberg. Quel che egli nega è l'implicazione del principio causale nella spiegazione dei fenomeni concreti, perchè il suo scopo è la traduzione della natura in rapporti di assoluta identità e di assoluto valore, stimando assoluto solo quel valore che è realizzazione della volontà universale. Tutti gli altri valori, compresi quelli delle scienze, sono inevitabilmente relativi e contradittorj nell'esperienza. Coloro adunque che ammettono il valore objettivo delle leggi causali, secondo lui, restano ancora impigliati nella artificiosa rete dei rapporti scientifici astratti (sterili schemi concettuali) (2), dai quali è necessario liberarsi. Concludendo, poichè il principio del mondo dell'esperienza (derivante dalla volontà cosmica) è un'attività vivente, in perpetuo divenire (3) è nell'esperienza primitiva ed ingenua di questo fluire che noi dobbiamo tuffarci con un atto di volontà che darà un eterno significato alla nostra esistenza (4). Così l'io vedrà scomparire l'ostacolo apparente della legge causale e si sentirà libero e vivrà eterno elevandosi alle sublimi altezze dell'assoluto valore (5).

Di fronte al primo indirizzo del valorismo che tende quasi all'esclusione dei valori aitiologici di verità o meglio alla riduzione della funzione teoretica alla funzione pratica, sta l'altro che cerca invece di integrare il concetto del vero sapere causale con le forme importantissime delle scienze storiche e umane, non

(1) *op. cit.*, pag. 119-140.
(2) *op. cit.*, pag. 27-40.
(3) *op. cit.*, pag. 456.
(4) *op. cit.*, pag. 74.
(5) *op. cit.*, pag. 107.

Digitized by Google

negate alla ricerca delle cause. Il nuovo indirizzo fu aperto dal Windelband (1). La sua teoria, che distingue le scienze in nomotetiche (naturali) ed idiografiche (storiche): quelle rivolte alla formazione dei concetti generali e alla scoperta delle leggi dei fenomeni cioè all'universalità, queste alla rappresentazione dei singoli fatti cioè all'individualità, liberando la critica dal pregiudizio che l'unica determinazione scientifica delle cause sia dovuta alle scienze fisiche, schiuse nuove possibilità alla teoria delle cause.

Distinte del pari due serie di categorie: le riflessive (eguaglianza e diversità) e le costitutive od oggettive (sostanza e causalità) quelle non sussistenti che nella coscienza e per la coscienza, queste pensate come rapporti veri e proprj fra gli oggetti della realtà (2), attribuisce a spazio e tempo la funzione di trasformare le categorie riflessive in costitutive (3). Unità categorica per l'accadere è l'« efficienza » (Wirken), che esprime la necessità della successione temporale. Essa è *causale* quando ciò che precede determina l'esistenza nel tempo di ciò che segue; *teleologica* quando il risultato viene pensato come determinante le proprie condizioni (4). Distinti ancora i procedimenti della dimostrazione scientifica in apodittico o deduttivo (dal generale al particolare) ed epagogico o induttivo (dal particolare al generale) (5), riconosce che l'ultimo presupposto dell'induzione è costituito pur sempre dal postulato dell'uniformità delle leggi naturali (*Naturgesetzmässigkeit*) e precisamente, non soltanto nel senso che cause eguali producano effetti eguali, ma che anche effetti eguali presuppongano cause eguali (6). Finalmente espone i principj del metodo sperimentale attenendosi alla teoria comune.

Prendendo le mosse da queste fondamentali vedute, sopratutto

---

(1) WINDELBAND, *Geschichte und Naturwissenschaft*, Strassburg, 1894[1], 1902[2]; *Präludien*, Freiburg 1884[1], 1903[2].

(2) WINDELBAND, *I principi della Logica*, In « Encicl. d. Scienze filosof. » WINDELBAND - RUGE, I. Logica, Palermo, 1914, pag. 28.

(3) *op. cit.*, pag. 33.

(4) *op. cit.*, pag. 34.

(5) *op. cit.*, pag. 37.

(6) *op. cit.*, pag. 39.

Digitized by Google

fecondando la distinzione epistemologica tra le scienze naturali e le scienze storiche, il Rickert (1) porta un prezioso contributo all'aitiologia contemporanea. In sostanza egli osserva che la formazione del concetto causale secondo il modo delle scienze naturali lascia necessariamente una lacuna che deve essere colmata dalle scienze storiche. Credere che il problema della formazione del concetto causale si possa solo affrontare e risolvere dalle scienze naturali, le quali per definizione lasciano da parte i fatti nella loro concretezza individuale, è un grande errore (2). La ricerca delle cause entra pure nel campo della storia e anche qui non va esclusa una trattazione al modo delle scienze naturali, anzi il procedimento dell'elaborazione concettuale dev'essere sostanzialmente lo stesso. Ciò perchè la vecchia distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito è senza fondamento, o almeno ha solo valore metodologico (3).

La realtà è sempre la stessa, solo che è *natura*, se considerata in ordine all'universale, *storia* invece se considerata in ordine al particolare. La distinzione in altri termini non è negli oggetti, ma nel modo di considerarli. Premesso che ciò che è storico si distingue per la sua intuitività (*Anschaulichkeit*) e individualità, e ammesso che la prima nell'elaborazione scientifica va necessariamente perduta, s'impone il problema di determinare il proprio degli individui storici. Orbene, perchè la connessione di questi individui, oltre a quella d'essere parti d'un tutto, non potrebbe essere anche quella di trovarsi in rapporto causale? Il concetto storico della causa d'un dato fatto è tutt'altro che un'assurdità. Si tratta soltanto di cogliere i momenti essenziali di quella mutazione in cui i fatti storici vengono causalmente determinati. Per facilitare questo compito, il Rickert traccia una precisa distinzione tra principio di causalità (il quale dice che ogni fatto ha una causa), rapporto causale in genere,

(1) Rickert, *Zur Lehre von der Definition*, Freiburg, 1888. — *Der Gegenstand der Erkenntnis* Tübingen und Leipzig 1892[1], 1904[2]. — *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tüb. u. Leipzig. 1896-1902 : *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik*. Estr. dai *Kantstudien*, Ba. XIV, Heft 2, Halle 1909.

(2) *Die Grenz. d. naturw. Begriffsbil.* Cap. II.

(3) *op. cit.*, pag. 258 ss.

Digitized by Google

e legge causale (in virtù di cui date le stesse cause si devono verificare gli stessi effetti) (1). Al rapporto tra una causa individuale ed un effetto pure individuale dà il nome di connessione causale storica. Di queste connessioni causali storiche bisogna assolutamente tener conto, e non cadere nell'errore di coloro i quali negano la causalità storica, solo perchè ai fatti storici non è per ora applicabile il concetto di legge. Tuttavia rimangono differenze specifiche tra la causalità naturale e la causalità storica. Soltanto a quella in vero si può applicare il principio che la stessa causa produce lo stesso effetto e quello dell'equivalenza dell'effetto e della causa, perchè nella storia non vi sono due cause e due effetti assolutamente eguali, e l'effetto storico e la sua causa sono sempre qual cosa di eterogeneo (2).

Josiah Royce (3) segna l'ultimo tratto della parabola del valorismo, il quale con lui giunge al disprezzo della conoscenza scientifica delle leggi causali. Questo disprezzo è basato sopra considerazioni semplicissime. Tanto nella realtà quanto nella conoscenza si distinguono due aspetti: l'aspetto fenomenico e quindi la conoscenza inferiore delle scienze particolari e l'aspetto vero e quindi la conoscenza superiore della filosofia. Il mondo fenomenico è temporaneo e finito, il mondo vero è eterno ed infinito. Quello è il mondo della manifestazione, dell'apparenza; questo è il mondo della realtà, della verità. La conoscenza delle scienze particolari riguarda le cose apparenti nello spazio, nel tempo, nella causalità. Tutta questa conoscenza si esaurisce nella descrizione, nella legge. La conoscenza della filosofia si eleva alla valutazione, alla realtà vera dei valori. Da questo punto di vista si capisce che il mondo della descrizione non è tutta la realtà, e che la conoscenza scientifica delle cause, aggirandosi fra le cose esteriori delle menti finite, si avvolge in contradizioni. Le meschine leggi causali del mondo descrittivo sono a dirittura nulla paragonate ai valori del mondo reale della volontà e della coscienza. Il valore delle leggi causali è puramente simbolico, quin-

(1) *op. cit.*, Cap. IV, § 4, pag. 412-414.
(2) *op. cit.*, pag. 422.
(3) Royce, *The world and the individual*. New-York 1901.

Digitized by Google

di trascurabile di fronte all'unità reale della persona, dell'io, dell'autocoscienza. La causalità in fondo non è che un punto di vista. È vero che il mondo della descrizione ha leggi sue proprie, per es., è caratterizzato dall'evoluzione progressiva; ma è altrettanto vero che la descrizione causale non penetra addentro nella realtà, anzi rimane sempre limitata, superficiale, ipotetica, frammentaria. La valutazione invece penetra l'anima della realtà, e sormonta la serie causale colla serie finale, anzi coll'unità della finalità. La causalità vale solo nell'ordine fenomenico ed è per forza discontinua, la finalità vale nella vera realtà e si appaga nella somma unità. La zona delle conoscenze causali per tutte queste imperfezioni non può essere la zona della libertà umana: è il teatro delle apparenze determinate. La zona della conoscenza filosofica al contrario contiene non solo tutte le superiori verità, ma la realtà vera dei valori; è la zona della libertà. Ciò significa che l'uomo è nello stesso tempo parte dell'ordine causale naturale, e parte dell'ordine morale sopranaturale. Nell'ordine relativo della causalità è determinato, nell'ordine assoluto della moralità è libero. Il suo ideale pertanto non può essere che uno solo: superare l'inconcludente conoscenza scientifica delle cause, per elevarsi alla conoscenza filosofica dei valori.

Tale in sostanza l'aitiologia del valorismo. Uno dei principali meriti di questo indirizzo sta nell'aver osservato che la cognizione scientifica delle leggi causali della natura non è tutto. Con ciò venne messo in rilievo il problema del valore e dei limiti della conoscenza causale, che, per quanto sentito più o meno vivamente da tutti i pensatori, non era mai stato trattato a fondo in modo scientifico. Non si può ammettere però che questa trattazione ci sia offerta dai valoristi, tra i quali pure si annoverano scienziati specialisti e logici finissimi come il Münsterberg, il Rickert e il Royce. Le loro ricerche sono quasi sempre profonde e suggestive, anzi caratteristiche per un'elaborazione logica stringata e minuziosa, ma le loro prove non sono mai esaurienti. Così quando il Rickert fa sentire la necessità di estendere la ricerca causale delle scienze naturali alle scienze storiche, la tesi è d'importanza capitale, e lo stesso si dica del suo interessantissimo tentativo di identificare la conoscenza con l'at-

Digitized by Google

tività pratica (1). Ma, a discussione finita, si trova che, appunto per merito dell'esatta distinzione fatta dal Rickert fra principio di causalità, rapporto causale in genere e legge causale, è impossibile introdurre nelle scienze storiche la determinazione esatta delle leggi causali, perchè il rapporto storico causale non può essere a rigore che intuìto e, per così dire, rivissuto (*erlebt*). Dunque a quale risultato scientifico in appoggio della sua tesi approdi la finissima discussione del Rickert non si vede, salvo che non si voglia dare soverchio peso alla sua dichiarazione che è non meno impossibile la formulazione delle leggi delle scienze naturali, cioè di leggi che valgano a determinare l'apparire del caso singolo individuale. Dove è pacifico che il Rickert non ha punto l'intenzione scettica di negare la possibilità della determinazione esatta delle leggi causali della natura. In secondo luogo si trova che l'identificazione della conoscenza con l'attività pratica (tesi bellissima, se fosse vera, perchè confuterebbe tutte le objezioni dell'Eucken e del Münsterberg, ostinati nell'esclusione dell'esigenza teoretica) non ha luogo in tutti i casi e quindi non è lecito generalizzarla (2). Dato questo, la teoria del Rickert che è la costruzione più poderosa del valorismo cade da sè.

Alla debolezza fondamentale della critica rickertiana fa riscontro l'insussistenza critica della tesi dell'Eucken, che ha il torto di accollare alla conoscenza scientifica delle cause tutti i torti dell'intellettualismo, scoprendo intanto il suo personale desiderio di optare per una soluzione fideistica. E su ciò non possiamo insistere più oltre, dopo l'esauriente critica del Masci.

Quanto al Münsterberg conveniamo che v'è certo molto di vero nell'affermazione che la determinazione delle leggi causali non è l'unico fine della ricerca scientifica, ma non possiamo assolutamente convenire con lui nel vieto tentativo di fondare la scienza sul principio di identità. La riduzione dell'obbiettività alla permanenza assoluta dell'identico è poi tanto meno com-

(1) *Op. cit*, Capo 4°.

(2) L'Aliotta ritiene che l'identificazione della conoscenza con l'attività pratica è il fulcro della teoria del Rickert (*op. cit.*, pag. 254); ma combatte questa tesi considerandola « non corrispondente affatto a ciò che la nostra interna esperienza ci rivela: l'atteggiamento che noi assumiamo nei due casi è ben diverso ».

Digitized by Google

prensibile quanto più si avvicina alla conclusione di quell'astrattismo identificatore intricato nella famosa rete della formazione dei concetti scientifici di cui, a mente del Münsterberg stesso, non v'è nulla di più falso. La deficienza fondamentale del suo ragionamento sta nel fatto che egli non sa trovare una base più solida d'un'ipotesi a quella sua teoria del mondo dell'esperienza derivante dalla volontà cosmica che egli faticosamente adotta per finirla colle ipotetiche verità dei causalisti. Il Münsterberg non si cura di dirci per qual motivo non si dovrebbe accettare ad occhi chiusi qualsivoglia altra concezione del mondo che o neghi senz'altro quelle contradizioni alle quali, secondo lui, vanno soggetti i valori nell'esperienza o ammetta senz'altro che siano risolubili appunto colla cognizione causale o non causale. E non saprebbe neanche dircelo seriamente, perchè tutta la sua concezione metafisica volontaristica è destituita di fondamento conoscitivo. Nè riteniamo che valga meglio la concezione misaitiologica del Royce, il quale riconosce solo due gradi di conoscenza, identificando nel primo la conoscenza empirica colla scientifica. La conoscenza delle leggi causali non è tutta la conoscenza scientifica, si capisce. Può concedersi che il mondo scientifico delle cause non sia che lo sheletro della natura ; e, dato anche la serie causale non costituisca il cuore della realtà, e ammesso, com'è vero, che il cercarla e il determinarla non sia compito delln filosofia (perchè questa tende all'universale concreto mentre le scienze sono rivolte all'universale astratto e quindi battono una via assolutamente diversa), non ne viene che l'opera delle scienze debba riuscire ipotetica e inconcludente. Le critiche che il Royce rivolge contro la ricerca causale sono senza dubbio abili ed ingegnose, ma non sono vere. Più che mai è da contestarsi il punto per cui egli nega il valore in sè della conoscenza causale e il vantaggio che può e deve ridondarne alla filosofia. Non è vero affatto che tutto il compito della conoscenza scientifica in genere e della causale in specie si riduca alla descrizione. Non è vero affatto che la filosofia possa e debba disinteressarsi del problema della causalità. Come osserva giustamente il Masci «il compito della filosofia non è di dare la spiegazione causale della realtà, questo è il compito della scienza. La filosofia deve *concepire* la realtà in guisa che la spiegazione causale sia possibile. Per ragioni

Digitized by Google

opposte il materialismo e lo spiritualismo rendono impossibile la spiegazione causale e la filosofia dei valori fa lo stesso. Perchè o ricade nella metafisica spiritualistica, o è una celata rinunzia alla spiegazione causale, è una fede» (1).

CORRENTE TERZA

Tendenze pratiche.

§ 12. **Intuizionismo.** — L'intuizionismo del Bergson (2), seguendo la china del contingentismo, sostiene che, se la filosofia vuol raggiungere la conoscenza vera, è necessario che il criterio causale della conoscenza intellettiva sia abbandonato del tutto, perchè il principio di causalità, essendo in fondo un'equazione e perciò riducendosi ad una forma del principio di identità, fa sì che la conoscenza intellettiva delle cause quanto più si avvicina al suo ideale cioè all'identità tanto più sia vuota di realtà cioè non colga che l'ombra. La conoscenza vera non può esser data che dalla conoscenza intuitiva, perchè questa, a differenza della intellettuale, non si limita a girare intorno alla cosa (punto di vista) e poi ad esprimerla simbolicamente (simboli, schemi, concetti), ma vi entra dentro.

Simboli e punti di vista ci pongono fuori della cosa: descrizione, storia ed analisi processi tutti di natura intellettuale, ci lasciano alla superficie della realtà cioè nel relativo. Solo la conoscenza intuitiva, trasportandoci nell'interno d'un oggetto, raggiunge l'assoluto. L'impotenza della cognizione causale si rende manifesta osservando che la realtà è mobilità; la causalità invece è immobilità, come quella che incatena sempre le medesime cause ai medesimi effetti, cioè lo stesso allo stesso immu-

(1) MASCI, *La filosofia dei valori*. Estr. pag. 74.

(2) BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, Alcan 1889^1 - 1898^2 - 1901^3. *Matière et mémoire*, Paris, Alcan 1896^1 - 1900^2 - 1903^3, 1906^4. *Le rire*, Paris, Alcan, 1900^1 - 1902^2 - 1908^5. *Introduction à la Métaphysique* (Revue de Metaphys. et de Morale), Janvier 1903. *L'Evolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907^1 - 1909^5. Vedi l'accurata bibliografia del Papini nella collezione del Carabba, *Cultura dell'anima*, N. S.

Digitized by Google

tabilmente. Il metodo della conoscenza causale è fatto per dare punti di vista immobili sulla mobilità del reale, in altri termini per fare entrare nei quadri rigidi e già costituiti del nostro intelletto tessitore di simboli la vita profonda delle cose che scorre come un fiume senza fondo nè rive, con una forza indeterminata in una direzione che non si può definire. Come dunque possederemo la realtà manipolando dei simboli? Come afferreremo l'unità vivente delle cose, spezzettandola in frammenti giustaposti? Non c'è che una via di salvezza: bisogna romperla con le abitudini scientifiche che rispondono alle esigenze periferiche dell'intelletto. Bisogna rinunciare alla falsa unità che l'intelletto impone alla natura dal di fuori, allorchè afferma di conoscerla causalmente. Dobbiamo installarci d'un colpo, con uno sforzo d'intuizione nel fluire concreto della durata. Allora non più l'eternità concettuale delle cause, che è eternità di morte, ma un'eternità di vita. Eternità vivente e quindi anche mobile (nella quale la nostra stessa durata si ritroverà come le vibrazioni nella luce), che sarà la sintesi d'ogni durata come la materialità ne è lo sparpagliamento. Che sarà insomma l'assoluto nel quale del resto noi siamo ci moviamo e viviamo.

Se frattanto si considera il valore degli argomenti addotti dall'intuizionismo per sbrigarsi della conoscenza causale si riconoscerà che le metafore sono molte ma il nerbo della prova manca. Già il Masci nel suo breve ma esauriente esame critico del contingentismo (1), fermando l'attenzione sull'aspetto più importante della teoria bergsoniana che è la riduzione del principio di causa al principio di identità, per l'impossibilità che spieghi il nuovo nel divenire e la conseguente sostituzione ad esso della creazione e del divenire indeterministico, ne ha sfatata l'importanza. Giustamente sostiene che la causalità, bene intesa, non esclude il nuovo anzi lo postula; riconosce la scarsa portata della causalità meccanica incapace di spiegare fenomeni superiori; riconosce che la fisica e la chimica non spiegano la vita, nè il pensiero sebbene il filone della causalità non venga meno; osserva che la causalità meccanica non è che l'aspetto esteriore

(1) Masci, *Scienza e conoscenza.* Cfr. Atti della Società italiana per il progresso delle Scienze. IV Riunione - Napoli, ottobre 1910. Estratto, pag. 11-27.

Digitized by Google

della causalità reale, che le lacune della nostra interpretazione causale della realtà derivano da questo, che la nostra esperienza ora coglie soltanto la causalità esterna, ora solo l'interna della realtà e, invece di scegliere la via dell'integrazione di ambedue, sta all'una o all'altra e cerca la causalità e la ricostruzione integrale ora dal punto di vista meccanico, ora dal dinamico, psichico od omopsichico; pone in guardia contro il ricorso all'indeterminismo il quale par che liberi il pensiero, come per incanto di bacchetta magica, da ogni difficoltà, mentre non solo non risolve i problemi ma in realtà non li pone nemmeno; mostra che l'indeterminato non è che l'inconoscibile introdotto surrettiziamente nella sfera del conoscibile e dotato dell'azione causale determinante che si nega alle cause naturali; infine conclude svelando l'assurdità di trarre il determinato dall'indeterminato tanto poco capace di spiegar tutto che non spiega nulla, neppure sè stesso, misero fantoccio pseudocausa, specie di Don Chisciotte della scienza che sconfigge soltanto i nemici imaginarj. È incontestabile che l'intuizionismo non ha finora saputo rispondere nulla a queste critiche. Possiamo è vero pensare che l'intuizionismo, irrigidendosi sempre più nella pretesa d'aver scoperto una nuova forma di conoscenza, abbia preso il partito di non considerare neanche più le ragioni degli avversarj. Gli intuizionisti saranno convinti oramai che, se bisogna rovesciare il lavoro abituale dell'intelligenza, anche la critica filosofica dev'essere rovesciata *ab imis*. Non cercheremo di turbare la loro olimpica serenità. Tuttavia, per coloro almeno che non rinunziano ai benefici certo intellettuali del linguaggio, aggiungeremo qualche altro rilievo. È falsa la tesi che la conoscenza scientifica accertatrice dei rapporti causali consista in un guardar le cose dall'esterno, e che l'installamento d'un colpo nel fluire concreto della durata ci dia la conoscenza vera della vita profonda della realtà. Anzitutto bisognerebbe ammettere che la realtà sia fuori di noi, almeno per l'intelletto nostro, mentre è più probabile che tutto — compreso l'intelletto — sia intimo a tutto. In secondo luogo, come non basta gettarsi nelle onde e darsi in balia della corrente per conoscere l'intima natura dell'acqua che ci trascina, così non basta inserirsi nello slancio vitale della realtà per conoscerne l'intimo segreto. Non è supponibile per esempio che

Digitized by Google

l'energia cinetica dell'etere turbinosamente in moto acquisti la conoscenza vera dell'assoluto solo perchè penetra da per tutto con la sua straordinaria e inimaginabile velocità. Per entrosentire bisogna sentire e non solo correre come un projettile nelle linee di forza della realtà. Supponiamo che un essere viva con la velocità della luce, non è ammissibile che per questo slancio vitale giunga ad una conoscenza più vera della realtà. In terzo luogo, il Bergson esige una conoscenza intuitiva che non comprenda alcun elemento intellettuale. Ma sembra che egli identifichi senz'altro la vita colla conoscenza intuitiva, non già che ne giustifichi come dovrebbe la distinzione. Infatti, benchè ogni vita colga la sua propria realtà nella sua propria immediatezza, non è detto che questo bruto contatto d'ogni vivente con sè costituisca il vero ideale della conoscenza per gli uomini. In quarto luogo, il Bergson rileva i vizi e i pericoli della funzione intellettiva rivolta all'astrattismo, e vi oppone la virtù della funzione intuitiva rivolta al concreto, ma egli non s'accorge che le due funzioni sono solidali a tal segno che una è impossibile senza l'altra (1).

In quinto luogo per svalutare la conoscenza causale si dice che le leggi non sono che un sistema di finzioni arbitrarie riuscenti nel mondo pratico, perchè la natura esteriore a cui si applica lo spirito per i bisogni scientifici è una creazione inconsapevole dello spirito umano dovuta alla pressione degli stessi bisogni. Ma perchè mai la libera attività creatrice dello spirito che, per sua essenza, non dovrebbe mai allontanarsi dalla realtà vivente e concreta, a un certo punto del suo slancio vitale abbandona il contatto immediato con la realtà, si impiglia nel numero, nello spazio, costruisce i quadri astratti del linguaggio, lascia le sorgenti vive della coscienza per incapsularsi nel meccanismo logico dell'intelletto? Perchè nello spirito intuitivo libero e indeterminato si fa possibile la tendenza verso la negazione della libertà, verso la falsificazione della realtà, verso la solidificazione dell'intelligenza?

In sesto luogo, gli intuizionisti per demolire la stabilità delle leggi causali affermano che tutto è *sempre* nuovo. Ma chi li assi-

(1) Cfr. Parte II, Sezione II. Cap. I.

Digitized by Google

cura che questa stessa affermazione abbia valore universale? Il loro *sempre* d'altronde non è esso stesso una confessione di carattere intellettuale? Il sempre solidifica, il sempre è la negazione della spontaneità creatrice, è un quadro morto, uno schema astratto, un simbolo astratto, una finzione logica. L'aspetto della ripetizione è implicato nella possibilità che avrebbe l'anima di immedesimarsi colla stessa attività creatrice, anche ammessa che questa sia variazione inesausta. Lo slancio vitale si subordina alla legge dell'assoluta novità, si chiude nella parabola del continuo rinnovamento. Se l'universo non deve ripetersi mai, possiamo dire che è condannato a variare sempre. Concludendo, non si può seriamente infirmare il valore di verità delle leggi causali, senza rinchiudersi in un assurdo determinismo.

§ 13. **Pragmatismo.** — Il Pragmatismo, inspirandosi a preoccupazioni realistiche ed utilitarie, continua strenuamente la campagna empiristica contro il valore teoretico delle leggi causali. Il suo scopo polemico è di scalzare l'autonomia della funzione conoscitiva demolendo il pensiero puro. Questo scopo è già profondamente intuito dal Peirce, ma acquista uno svolgimento discorsivo, se non logico, molto appariscente e appassionante per opera dello Schiller e del Dewey, e del James.

Lo Schiller (1) attribuisce la validità universale dei giudizj di causalità giustificati dalla scienza al supremo interesse che noi abbiamo a conservarli tali (2). Le affermazioni nostre sul valore delle leggi causali non sono già dovute alla nostra convinzione logica sulla loro assoluta verità, ma unicamente al bisogno di poter fare certe previsioni circa l'esistenza futura delle cose utili all'orientamento pratico della nostra vita. La verità delle leggi causali è tutta pratica cioè si riduce alla loro verificabilità, nel senso che sono vere per noi se e in quanto ci permettono di calcolare gli eventi futuri senza attendere la loro verificazione. False sono le formule non rispondenti a questa esigenza.

Tutte le costruzioni schematiche architettate con tanta cura

(1) F. C. S. Schiller, *Studies in humanism*, London, 1902; *Humanisme* (1903).
(2) *op. cit.*, pag. 92-120.

Digitized by Google

dalle scienze astratte, in quanto non servono agli scopi dell'attività pratica, sono astruserie inutili anzi ingombranti (1).

Il Dewey, sempre nello stesso spirito, proseguendo la lotta contro l'interpretazione teoretica della causalità, assale le anticaglie dell'aitiologia intellettualistica con le anticaglie dell'empirismo classico inglese (2). Però la sua critica contro il metodo sperimentale non sorpassa i limiti del più noto scetticismo (3).

La più bella e poderosa manifestazione dello spirito pragmatistico è senza dubbio la dottrina di William James (4). Benchè l'apprezzamento scettico dell'aitiologia intellettualistica rimanga immutato, nondimeno il principio di causalità riceve un impiego più vitale e direi più scientificamente utilizzabile. Da buon pragmatista, corazzato d'empirismo radicale, egli ritiene che la volontà di credere promuove e governa la costruzione scientifica mediante cui vengono determinate le leggi causali della realtà: che non v'ha criterio assoluto di verità; che ogni conoscenza, causale o no, non ha che un valore strumentale di adattamento a certe situazioni particolari e a certi fini pratici della vita; che la verità non è che la verificabilità; che il vero in ultima analisi non è che il conveniente (5).

---

(1) *op. cit.*, pag. 8-15.

(2) Giustamente l'Aliotta ha rilevato che « il pragmatismo anglo-americano (Peirce, James, Schiller, Dewey), per quanto a prima vista possa apparire una filosofia rivoluzionaria, non è in fondo che una trasformazione evolutiva del vecchio empirismo inglese. *(La reaz. ideal*, pag. 197).

(3) J. Dewey. *Logical conditions of a scientific treatment of morality*, Chicago, 1903.

(4) W. James. *The Will to believe*. New-York, 1897. (Trad. it. *La volontà di credere*, Milano 1912). *Pragmatism*. New-York, 1907 (Trad. franc. *Le pragmatisme*, Paris, 1912. *Introduction à la philosophie* (Trad. Picard), Paris, Rivière, 1914. Cfr. pure Baldwin, *Dictionary of philosophy*, artic. *Pragmatismby* par C. S. Peirce.

(5) Nell'op. *Introd. à la philos*, il James dedica due cap. speciali al problema della causalità (XII, XIII). Nel primo esamina il punto di vista concettuale, esponendo criticamente le teorie d'Aristotele, della scolastica, dell'occasionalismo di Leibniz, di Hume, di Kant, del positivismo, e infine della filosofia concettualistica della causalità. La sua conclusione è che, mentre il cangiamento e la novità si producono e ripercuotono da un punto all'altro dei fenomeni, per contro nessuna ragione, nessuna attività, nel senso d'*agente*, trovano posto nel mondo della logica scientifica, che, confrontato coll'universo del senso comune, è dunque non solo astratto ma *fantómatique*. (*Op. cit.*, pag. 256). Nel secondo esamina il problema della novità e della causalità dal punto di vista

Digitized by Google

In breve, la cognizione scientifica delle cause non è tanto un metodo di rappresentazione simbolica esprimente lo sforzo dello spirito per comprendere le cose, quanto uno strumento teleologico fabbricato da noi in vista e servizio dell'azione nostra cioè di quella realtà che è sempre in atto di farsi e che noi abbiamo tutto l'interesse che si faccia secondo il maggior utile nostro.

Un rapido sguardo a queste teorie mostrerà la vanità e la contradizione radicale del pragmatismo. So bene quanto sia difficile, per coloro che sono abituati alla superstizione antintellettualistica, di riconoscere che anche la conoscenza logica ha i suoi diritti. « Quell'amabile scetticismo » (1), che è diffuso in tutte le opere del pragmatismo, « quella sfumatura di pessimismo scientifico che or più or meno adombra elegantemente il cammino » della loro investigazione, malgrado la punta di sconforto e di disorientamento che lasciano nell'animo dei lettori, a molti piacciono enormemente; è un fatto innegabile. Ma cominciamo a domandare: se la coerenza intrinseca cioè la logicità d'un sistema filosofico manca, per qual ragione dovremmo ostinarci a non ritenerlo filosoficamente insignificante? Ora questo è precisamente il caso del prammatismo il quale, mentre si sforza in teoria di ridurre la funzione conoscitiva del conoscere alla funzione pratica dell'agire, nè teoricamente nè praticamente è capace di liberarsi dal dilemma seguente: o si fa quel che si sa, o si fa quel che non si sa. Nel primo caso il pragmatismo crolla, perchè il primato della pratica antiteoretica è negato; nel secondo caso il pragmatismo, diventando il sistema dell'i-

percettuale (*percept*). Qui si sforza di mostrare come la novità diventi possibile, respingendo lo scetticismo, malgrado i riconosciuti difetti della percezione; mostra come la causa *efficiente* e la *finale* coincidano coll'esperienza sensibile della causazione; conclude affermando che la causazione sensibile pone un nuovo problema di immensa importanza, cioè il problema della relazione fra il cervello e lo spirito. Concludendo, dichiara che la filosofia intellettualistica ha soffocato la nostra vita percettuale col pretesto di renderla « comprensibile ». Il tentativo di trattare la « causa » col metodo concettuale, come una realtà disgiuntiva, è fallito. L'unica speranza è da collocarsi nel trattamento percettuale del problema. (*op. cit.*, pag. 269).

(1) G. Tarozzi, *Compendio dei principj di psicologia di W. James*, Milano, 1911: pag. VII.

Digitized by Google

gnoranza, perde non solo ogni valore sia metafisico, sia critico, sia psicologico, ma ogni capacità di lavorare efficacemente per i fini pratici della vita. Non solo il conoscere ma l'agire stesso pèrdono così il loro carattere teleologico. Qualche pragmatista temerario opporrà che noi per agire utilmente non abbiamo punto bisogno di conoscere ciò che ci è utile. Ma «qual soggetto più grottesco potrebbe desiderare un autore satirico?» (1).

Si vorrà forse aggiungere che il compito di optare per i fini utili e di decidere praticamente della verità pratica (cioè praticabile) delle affermazioni non dipende dalla conoscenza intellettuale ma da altri centri psichici aventi un carattere orientativo *sui generis?* Ma, ammessa anche per ipotesi l'esistenza di questi centri psichici non specificamente intellettivi, bisognerebbe ad ogni modo provare che essi sono del tutto indipendenti da questi ultimi, mentre la prova manca; anzi la tesi dell'unità generica della vita psichica va acquistando sempre maggior credito così che non si capisce come si possa arrivare ad escludere recisamente almeno l'implicazione reciproca dei processi psichici elementari, fatto che è già sufficiente a rovesciare l'objezione separatistica su riferita.

Un'altra osservazione contro il pragmatismo è questa.

È opinione generalmente diffusa in tutti i prammatisti che quell'organismo logico con cui (in unione coll'esperienza, non dimentichiamolo) vengono determinati i rapporti causali della natura è una forma artificiale ed arbitraria che noi per i nostri fini esclusivi imponiamo ad una materia esteriore indifferente. Ma è questo uno sbaglio radicale, oltre ad essere l'argomento più esaurito di quell'irrazionalismo che seguita a ripetere le stesse difficoltà perchè non è capace di approfondire il senso delle ragioni avversarie. Infatti quasi sotto i nostri occhi vediamo che è assolutamente impossibile imporre alla realtà i nostri arbitrj in fatto di previsione causale, perchè il piccolissimo numero degli esperimenti riusciti sta lì a provarci che ai segreti causali della natura, *nisi parendo*, non possiamo pervenire. Ciò dimostra che l'organamento logico della scienza è l'organamento medesimo della realtà. I pragmatisti, è vero, nel loro odio quasi puerile

(1) *La volontà di credere*, pag. 276.

Digitized by Google

contro la logica teoretica, potranno contestare l'utilità pratica delle teorie pure. Ma potranno essi negare la *possibilità* di studiare i processi aitiologici della natura, prescindendo da ogni interesse utilitario? questo rilievo è pochissimo apparente, tuttavia mi pare che vada alla radice della questione. Altre osservazioni d'indole puramente conoscitiva chiuderebbero tosto la discussione se i pragmatisti si degnassero di rinunziare alla loro irragionevole pretesa di non intendere. Lo Schiller per esempio non si lascia mai sfuggire l'occasione di polemizzare contro il pensiero puro «come la più perniciosa sorgente di errore» (1). Ma per fortuna è evidente che egli, malgrado il suo acume logico, non l'ha punto capito metafisicamente, giacchè resta sempre impigliato nell'empirismo realistico, emozionale, utilitario. Tornando alla questione causale più si pensa agli argomenti dei pragmatisti, più si capisce che il loro ostracismo alla conoscenza esatta delle cause non è che una sentenza d'autorità fulminata senza fondamento. La prova migliore e definitiva ci è fornita dallo stesso James, il quale, come sappiamo, afferma che la scienza è uno strumento teleologico fabbricato da noi in vista e servizio dell'azione nostra.

Qui è necessario aggiungere ciò che costituisce, a mio parere, uno dei principj più originali del profondo pensatore americano, cioè il riconoscimento della funzione causale della scienza. Secondo il James, tra le cause che creano il futuro, in prima linea deve essere collocata la scienza stessa, che impone certi effetti alla natura che questa da solo non produrrebbe punto (2). La conoscenza scientifica delle cause dunque, ed è questa una preziosa conclusione che si può ricavare, essendo da questo punto di vista ed entro certi limiti pratici un prodotto umano, si mostra capace d'esercitare una funzione pratica di valore enorme. Analogamente si deduce che la nostra realtà avvenire, la nostra condotta pratica medesima, non soltanto sono opera nostra, ma in ultima analisi si appoggiano precisamente sopra quella scienza delle relazioni causali che il pragmatismo unanime si sforza di screditare. Ciò significa che nell'interesse del proprio ideale

(1) F. C. S. Schiller, *Studies in Humanism.* pag. x.

(2) Questo importante rilievo è stato sfiorato per la prima volta dal Boutroux, *Science et religion,* Paris, Flammarion, 19 8, pag. 272-3.

Digitized by Google

pragmatistico e cioè riduttivo del conoscere all'agire, il pragmatista stesso deve subordinare il suo agire al suo conoscere, cosicchè il solo servizio che può rendere la concezione prammatica della verità è di destare l'atteggiamento pratico ad abbandonarla.

Digitized by Google

Digitized by Google

CONCLUSIONE

Esposte sommariamente le varie fasi della storia, saranno utili due parole di conclusione (1).

Astrazion fatta dall'esperienza delle cause, in cui la causalità del reale si vive come un fatto nel senso vivo e concreto dell'operare, s'interpreta arbitrariamente secondo l'opinione, s'accende nel calore del sentimento e si poetizza nella scena splendidissima della fantasia, la ricerca causale — interrogata sotto ogni aspetto — conduce a due interpretazioni differenti, matu-

(1) Mostrare lo sviluppo storico della ricerca umana — non già come ingenua cronaca del fatto della conoscenza aitiologica nella sua stratificazione attratta, (e come tale per sè già stante e inalterabile negli annali della fenomenologia) — ma come vita e critica dello spirito umano nel suo grande atto di filosofare in ordine al problema della causalità, questo fu l'assunto del presente volume.

Non v'ha dubbio che questo metodo d'intendere la storia — in tutto dipendente dal modo di concepire la filosofia (*) — è indispensabile a fornire la consapevolezza intera del sapere. Perchè, messa da parte la preoccupazione di projettare meccanicamente i sistemi aitiologici successivi senza indicare la ragione del passaggio da una teoria all'altra, in primo luogo, emerge il filo conduttore delle interpretazioni più importanti vissute nel corso della storia, e ad un tempo si rivela il suo principio dialettico animatore; in secondo luogo, il palese organamento sistematico della conoscenza umana definisce a noi stessi la nostra situazione ideale e necessita l'esplicazione teoretica ulteriore. Onde rispetto alle ricerche storico-critiche di questo primo volume, la concezione teoretica seguente è un risultato; ma tale che vorrebbe essere il concetto di tutto il processo storico di formazione del problema delle cause qui considerato nelle sue sempre ricorrenti esigenze, cioè la sua universale verità, l'*intimità della coscienza storica a sè medesima.*

(*) GENTILE. Il concetto della storia della filosofia. Pavia, 1908, pag 3-4.

Digitized by Google

rantisi in due campi opposti per principio, per metodo, per fine: il campo chiuso della scienza e il campo sconfinato della filosofia.

In quest'ultimo, i pensatori vagarono con immensa libertà; e vedemmo che le principali teorie dei maggiori filosofi si sono travagliate a discutere l'origine, la natura, le conseguenze prossime e remote sia dell'idea di causa, sia del principio di causalità.

In quello, invece gli scienziati, con rigorosa disciplina, s'attennero a ciò che consta come verità di fatto e di ragione; e vedemmo che le principali teorie scientifiche — dallo sperimentalismo di Galileo a quello odierno di Enrico Rodolfo Hertz — si sono proposte di spiegare, senza alcun ricorso alla filosofia, il metodo necessario e sufficiente alla determinazione esatta dei rapporti causali.

Ma ricontiamo alcune pietre miliari del cammino filosofico, per mostrare la straordinaria fortuna della concezione metafisica delle cause. Ommessi i varj tentativi sporadici dell'aitiologia asiatica, ancora troppo involuti nella teologia e nella poesia, volgemmo la nostra rapida inchiesta sulla speculazione esordiente della Grecia antica. E fin dai primordj ci fu dato di verificare che quivi appunto s'incontrano i precursori della metafisica delle cause. La quale, spinta da pregiudizj infiniti, illusa dagli artifizj d'una retorica che usurpava il nome di logica, sfornita naturalmente di metodo scientifico, irritata dalla sofistica, tradita dalla teologia, cadde infine sotto la dominazione dei dogmi. Così nacque l'aitiologia dogmatica, con un piede nella causa prima e l'altro nella causa finale. A niuno sfuggirà il carattere istruttivo di questa storia.

L'aitiologia dogmatica pretese e pretende ancora d'essere libera. Ma la sua libertà è un equivoco, corrisponde alla libertà non filosofica delle religioni, è imperiosa come la fede, predicatrice come la rivelazione e l'autorità. Però se il dogma è avaro di verità, la sua vita è tenacissima e la sua resistenza disperata. Tanto che, pei suoi cavilli, la dogmatica delle cause metafisiche nutrita da Aristotele potè durare tutto il Medioevo, finchè il Risorgimento, rotti i cancelli della scolastica non riuscì a tentare novello cammino, all'alba dell'êra moderna.

Dal giorno in cui si pronunziò la reazione contro la filosofia

Digitized by Google

dogmatica, l'aitiologia speculativa inaugurò anch'essa un indirizzo quasi senza riscontro nel passato, l'abbandono cioè della *causa causarum* come principio sopranaturale avente per effetto l'universo. Le ultime insidie dell'aitiologismo dogmatico furono sfatate dalla critica della ragion pura di Kant. Dopo Kant le correnti dogmatiche non periscono; ma all'incontro si avvalora sempre più quell'indirizzo che, lasciando completamente da parte la ricerca e la prova di cause non sperimentali, siano metafisiche, siano teologiche, o altre, si concentra tutto nella considerazione speculativa del ritmo della causalità cioè nell'esame della direzione ideale e del valore delle leggi causali nell'universo, interpretazione teoretica che vorrebbe essere il prodromo d'una rivoluzione reale nella pratica della vita. Così i due regni della scienza e della filosofia restano completamente autonomi, benchè la loro alleanza sia costantemente richiesta dal progresso del sapere.

Ma con ciò non è detto tutto.

Colla nostra visione storica noi crediamo d'aver superato in modo definitivo l'angolo visuale dell'aitiologia ideologica e sepolta la metafisica delle cause. Ma chi ci prova che la nostra visione non sia il prodotto d'una nuova ideologia a rovescio? Essa è nata anzitutto col presupposto che la teoretica causale si divida compiutamente nelle tre questioni dell'esperienza, della scienza e della filosofia, quindi colla triplice convenzione:

1° che l'esperienza possa soltanto prender atto della causalità nel senso vivo ma contingente dell'operare;

2° che soltanto la scienza sperimentale possa giungere alla determinazione esatta dei rapporti di causalità, intendendo questa come successione necessaria di due sistemi equivalenti;

3° che la filosofia debba abbandonare definitivamente la ricerca delle cause metafisiche, per concentrare il suo sforzo nell'esame critico e sistematico della direzione ideale e del valore delle leggi causali nell'universo.

Ma chi ci prova che queste appunto siano le parti vive di quell'organamento logico del pensiero in cui circola la ragione prima ed ultima della causalità? Certo la prova teoretica del fondamento di queste distinzioni non vuole esser data qui, dove la critica non ha da affrontare altro che la corruzione ed il

Digitized by Google

progresso dei sistemi che si presentano nella storia come *factum*.

Ma ad ogni modo se v'ha, come crediamo, unificazione possibile, non è forse evidente che la sintesi probativa non può esser data a sua volta che in un sistema? Frattanto chi potrà celare l'amarezza, chi potrà calmare l'angoscia dello spirito a questa parola?

Nell'universale caducità dei sistemi non faremo anche noi l'inutile sforzo di galvanizzare un cadavere fra le ruine? Avremo un bel radunare i nostri documenti colla massima diligenza, verificarli e comporli col massimo scrupolo, potremo noi eliminare quelle insufficienze e quelle esagerazioni speciali che sono proprie d'ogni sistema? Osiamo dire che nessun filosofo ardirebbe cullarsi nella pretesa d'aver raggiunto un simile ideale.

Una sola via ci rimane: la sistemazione della nostra vita interiore, per mostrare quali necessità ci conducano a conformare i nostri pensieri all'ordine d'un sistema concepito sul sistema dell'universo. La filosofia sarebbe — anche per noi — una miserabile cosa morta, se non l'intendessimo così.

Dunque andiamo avanti a sistemare.

Il pensiero filosofico d'altronde non sta punto chiuso nel sistema come un oggetto dietro una vetrina. Lo spirito non fa che una cosa sola col sistema che egli è giunto a costruire.

Pensare veramente è costruire un sistema interiore. Criticare per sistemare, tal'è, mi sembra, la condizione del lavoro filosofico.

Critica, sistema e pensiero sono consostanziali.

Sistemare filosoficamente è lavorare dal di dentro, alla maniera d'un albero che sviluppa i suoi fiori e i suoi frutti.

Finalmente è lecito indicare due condizioni non prive di valore agli occhi di chi si senta tratto sempre più a considerare la filosofia, nonchè la propria vita, come una cosa seria, cioè che la messa in opera d'un sistema — significativa e suggestiva come la creazione d'un universo in un universo — da un lato esalta la coscienza della nostra vitalità e ci dà l'amore e la responsabilità del nostro ideale, dall'altro è una specie di martirio.

Questa doppia situazione di spirito ci può in parte consolare del pochissimo frutto ricavabile dalle nostre ricerche. E perchè non dirlo?

Digitized by Google

Allo sguardo del filosofo, questa povera conclusione è tutto il simbolo della nostra stessa vita filosofica.

Quindi si comprende che lo sviluppo organico della storia, sintesi vivente delle varie esigenze che, sempre rinnovandosi, si contendono il dominio della critica, sarebbe una lezione perduta pel filosofo che non l'invocasse pel progresso teoretico delle sue idee.

FINE DEL VOLUME I.

Digitized by Google

Digitized by Google

TORINO - FRATELLI BOCCA, EDITORI - ROMA-MILANO

Biblioteca di Scienze Moderne

41. GARELLO. *La morte di Pan. Psicologia morale del mito* . . L. 8 —
42. SPENCER. *L'evoluzione morale* . . . . . » 7 —
43. LORIA. *La sintesi economica.* Studio sulle leggi del reddito . » 12 —
44. SPENCER. *L'evoluzione del pensiero* . . . . . » 10 —
45. GIOBERTI. *La teorica della mente umana - Rosmini ed i Rosminiani - La libertà cattolica* . . . . . » 15 —
46. COVOTTI. *La vita e il pensiero di A. Schopenhauer* . . . » 10 —
47. PASTORE. *Sillogismo e proporzione.* Contributo alla teoria e alla storia della logica pura . . . . . » 7 —
48. LEA. *Storia dell'inquisizione* . . . . . » 18 —
49. CHIAPPELLI. *Dalla critica al nuovo idealismo* . . . . » 8 —
50. NIETZSCHE. *Ecce Homo.* Come si diventa ciò che si è . . » 5 —
51. PAULSEN. *Introduzione alla filosofia* . . . . . » 10 —
52. GRANT-ALLEN. *L'evoluzione dell'idea di Dio.* Una indagine sulle origini delle religioni . . . . . » 12 —
53-54-55. WAGNER. *Trattato di geografia generale.* — Tre volumi . » 32 —
56. SERGI. *L'uomo.* Secondo le origini, l'antichità, le variazioni e la distribuzione geografica . . . . . » 20 —
57. FACCIOLI. *Trattato di Aviazione* . . . . . » 8 —
58. DE SANCTIS. *Storia della Repubblica Ateniese* . . . . » 12 —
59. WEININGER. *Sesso e carattere* . . . . . » 12 —
60. KOBATSCH. *Politica economica internazionale* . . . . » 12 —
61. SPINOZA. *L'Etica - Della correzione dell'intelletto* . . . » 10 —
62. KANT. *Prolegomeni ad ogni metafisica futura* . . . . » 9 —
63. COSTA. *Filosofia e Buddhismo* . . . . . » 10 —
64. MOSCA. *Elementi di scienza politica* (in corso di stampa).
65. MANARESI. *L'impero romano e il cristianesimo* . . . . » 12 —
66. TUNZELMANN. *La teoria elettrica ed il problema dell'universo.* Con illustrazioni . . . . . » 14 —
67. RATZEL. *Geografia dell'uomo.* Principii di applicazione della Scienza geografica alla Storia . . . . . » 15 —
68. ZINI. *La doppia maschera dell'universo.* Filosofia del tempo e dello spazio . . . . . » 14 —
69. JEMOLO. *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del 600 e del 700* . . . . . » 10 —
70. CROSA. *La sovranità popolare dal medio-evo alla rivoluzione francese* . . . . . » 8 —
71-72. DE SANCTIS. *Storia dei romani.* — Vol. III in due parti. L'età delle guerre puniche. Con 8 carte geografiche . . . » 30 —
73. NICEFORO. *La misura della vita.* Applicazioni del metodo statistico alle Scienze naturali, alle Scienze sociali ed all'Arte nette » 22 —
74. SERGI. *Italia - Le origini.* Antropologia - cultura e civiltà. Con 38 tavole . . . . . nette » 45 —
75. BIANCHI. *La meccanica del cervello* e la funzione dei lobi frontali. Con 61 figure e 4 diagrammi . . . . nette » 50 —
76. TOFFANIN. *La fine dell'umanesimo* . . . . . nette » 24 —
77. DE PRETTO. *Lo spirito dell'universo* . . . . nette » 28 —

NB. - Questi volumi si possono avere legati elegantemente in tela con fregi artistici, con aumento sul prezzo di L. 5 per ogni volume.

Digitized by Google

IN PREPARAZIONE:

TURCHI. — *Storia delle religioni.* — 2ª edizione.
LORIA. — *I fondamenti scientifici della riforma economica.*
MASCI. — *Pensiero e conoscenza.*
DESSAU. — *Origini e sviluppo della fisica moderna.*
MICHELS. — *Patria.*

SCRITTI MATEMATICI

OFFERTI

AD

ENRICO D'OVIDIO

In occasione del suo LXXV genetliaco

DAI PROFESSORI: E ALMANSI — G. BERNARDI — M. BOTTASSO — F. CASTELLANO — G. CASTELNUOVO — G. FANO — G. FUBINI — F. GERBALDI — G. GIAMBELLI — N. JADANZA — E. LAURA — B. LEVI — L. LOMBARDI — G. LORIA — G. PEANO — A. PENSA — G. SANNA — C. SEGRE — F. SEVERI A. TERRACINI — E. G. TOGLIATTI

E PUBBLICATI PER CURA DI

FRANCESCO GERBALDI E GINO LORIA

Un volume in-8° — L. 30

ANNIBALE PASTORE

IL PENSIERO PURO

Un volume in-8° — L. 12

Digitized by Google

ANNIBALE PASTORE

IL
PROBLEMA DELLA CAUSALITÀ

CON PARTICOLARE RIGUARDO

ALLA

TEORIA DEL METODO SPERIMENTALE

VOLUME SECONDO

LA CAUSALITÀ NELLA SCIENZA, NELLA FILOSOFIA E NELLA VITA MORALE

TORINO
FRATELLI BOCCA EDITORI

Depositario per la Sicilia: Orazio Fiorenza - Palermo.
Deposito per Napoli e Provincia:
Società Editrice « Dante Alighieri » (Albrighi, Segati e C.) - Napoli
Italian Book Company - New York

1921

Digitized by Google

TORINO - FRATELLI BOCCA, EDITORI - ROMA-MILANO

Biblioteca di Scienze Moderne

1. SERGI. *Africa.* Antropologia delle stirpe Camitica. - Con 118 fig. ed una carta . . . . . L. 10 —
2. NIETZSCHE. *Al di là del bene e del male.* Preludio d'una filosofia dell'avvenire — 5ª ediz. . . . . » 8 —
3. ZINI. *Proprietà individuale o proprietà collettiva?* — (Solo più copie legate) . . . . . » 9 —
4. VERWORN. *Fisiologia generale* . . . . . (*esaurito*)
5. CICCOTTI. *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico* . . (*esaurito*)
6. VILLA. *La psicologia contemporanea.* — 2ª ediz. . . . . » 12 —
7. NIETZSCHE. *Così parlò Zarathustra.* Un libro per tutti e per nessuno — 5ª edizione . . . . . » 20 —
8. SERGI. *Specie e varietà umane.* — Con molte figure. (Solo copie legate) . . . . . » 8 —
9. BARATTA. *I terremoti d'Italia* — Con 136 sismocartogrammi. (Sole copie legate) . . . . . » 22 —
10. SPENCER. *I primi principî.* — 3ª edizione . . . . . » 25 —
11. STIRNER. *L'unico.* Con introduzione di E. Zoccoli — 3ª edizione » 20 —
12. DE MICHELIS. *Le origini degli Indo-Europei* . . . . . » 15 —
13. SPENCER. *Fatti e commenti* — (Solo più copie legate) . . . » 9 —
14. SERGI. *L'origine dei fenomeni psichici e il loro significato biologico* (*esaurito*)
15. SPENCER. *Introduzione alla scienza sociale* . . . . . » 9 —
16. — *Le basi della morale* . . . . . » 7 —
17. JAMES. *La coscienza religiosa* . . . . . (*esaurito*)
18. SPENCER. *Le basi della vita* . . . . . » 10 —
19-20. PIERSON. *Trattato di economia politica* . . . . . (*esaurito*)
21. HARNACK. *La missione e la propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli* . . . . . » 14 —
22 NIETZSCHE. *La gaia scienza* . . . . . » 24 —
23. SPENCER. *L'evoluzione della vita* . . . . . » 7 —
24-25. HÖFFDING. *Storia della filosofia moderna.* Due volumi. — 2ª edizione . . . . . » 25 —
26. ZOCCOLI. *L'anarchia. Gli agitatori, le idee, i fatti* . . . » 14 —
27. TROJANO. *Le basi dell'umanismo* . . . . . » 7 —
28. SPENCER. *Le basi del pensiero* . . . . . » 8 —
29. ORESTANO. *I valori umani* . . . . . » 8 —
30. CANTONI. *E. Kant.* — 2ª edizione . . . . . » 9 —
31. ROMANES. *L'evoluzione mentale nell'uomo.* Origini della facoltà umana . . . . . » 10 —
32-33. DE SANCTIS. *Storia dei Romani.* — Vol. I e II. La conquista del primato in Italia . . . . . (*esaurito*)
34. FOREL. *La questione sessuale esposta alle persone colte.* — 2ª ed. » 12 —
35. SPENCER. *Il progresso umano* . . . . . » 10 —
36. SERGI. *Europa. L'origine dei popoli Europei* . . . . . » 20 —
37. BARTH. *Principii di pedagogia e didattica.* — 2ª edizione . . » 20 —
38. EUCKEN. *La visione della vita nei grandi pensatori* - 2ª edizione » 36 —
39. ZUCCANTE. *Socrate.* Fonti-Ambiente-Vita-Dottrina . . . » 12 —
40. SCHOPENHAUER. *Morale e religione* . . . . . » 8 —

I prezzi devono essere aumentati del 30 0[0 ad eccezione di quelli già indicati NETTI

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

IL PROBLEMA DELLA CAUSALITÀ

CON PARTICOLARE RIGUARDO

ALLA

TEORIA DEL METODO SPERIMENTALE

Digitized by Google

DELLO STESSO AUTORE

Sopra la teoria della scienza. — Logica, matematica, fisica. — Torino, Bocca, 1903.

Macchine logiche. — Conferenza popolare. — Genova, Riv. Ligure, 1906.

Logica formale dedotta dalla considerazione di modelli meccanici. — Con 17 figure e 8 tavole fuori testo. — Torino, Bocca, 1906.

I progressi e le condizioni presenti degli studi intorno la logica formale. — Prolusione. Finalmarina, 1906.

Del nuovo spirito della scienza e della filosofia. — Torino, Bocca, 1907.

G. M. Guyau e la genesi dell'idea di tempo. — Lugano, « Coenobium », 1907.

Sull'impiego del concetto di tempo nella logica pura. — Estr. « Questioni filosofiche ». — Bologna, Formiggini, 1908.

Sopra un punto essenziale del neo-hegelismo contemporaneo. — Atti R. Accad. Scienze di Torino, (XLIV), Maggio, 1909.

Sulla natura extralogica delle leggi di tautologia e di assorbimento nella logica matematica. — IV Congresso Internazionale Matematici. (Vol. 3°, IV, 6). - Roma, 1909.

Sull'origine delle idee in ordine al problema dell'universale. — Rendic. Lincei XVIII, Giugno, 1909.

Sillogismo e proporzione. — Torino, Bocca (B. S. M., 47), 1910.

Il valore teoretico della logica. — Prolusione alla R. Università di Torino, Riv. di filos., — Roma, 1910.

Dell'Essere e del Conoscere. Memoria. — R. Accad. Scienze di Torino. Serie II, LXI, Gennaio, 1911.

Contributo alla teoria della conoscenza. — Rendic. R. Istit. Lombardo. Serie II, XLIV, 1911.

Nuove ricerche sulla percezione monoculare della distanza, I, « Riv. di Psic. applic. », Settembre-Ottobre, 1911.

B. Croce e la filosofia di G. B. Vico. — « Giornale storico della letterat. it. ». — Torino, 1911.

Le definizioni matematiche secondo Aristotele e la logica matematica. — Atti R. Accad. Scienze. — Torino, Marzo, 1912.

Il Pensiero puro. — Torino, Bocca, 1913.

Der kritische Kommunismus bei Friedrich Engels. — Archiv. für die Geschichte des Sozialismus. — Hirschfeld, Leipzig, 1913.

Une théorie des limites appliquée à la civilisation moderne. — Revue France-Italie, Mai, 1914.

Sopra la critica filosofica delle scienze. — « Riv. di filos. ». Marzo-Aprile, 1914.

Il compito della filosofia nel rinnovamento degli ideali della patria. — Prolusione. — Riv. di Filos., Gennaio, 1916.

Digitized by Google

ANNIBALE PASTORE

IL
PROBLEMA DELLA CAUSALITÀ

CON PARTICOLARE RIGUARDO
ALLA
TEORIA DEL METODO SPERIMENTALE

VOLUME SECONDO

LA CAUSALITÀ NELLA SCIENZA, NELLA FILOSOFIA E NELLA VITA MORALE

TORINO
FRATELLI BOCCA EDITORI

Depositario per la Sicilia: Orazio Fiorenza - Palermo.
Deposito per Napoli e Provincia:
Società Editrice « Dante Alighieri » (Albrighi, Segati e C.) - Napoli
Italian Book Company - New York

1921

Digitized by Google

MAY 5 1924
LIBRARY

PROPRIETÀ LETTERARIA

Casale Monferrato — Unione Tipografica Popolare succ. Cassone

Digitized by Google

INDICE

Prefazione . . . . . *Pag* 1

SEZIONE PRIMA

Teoria del metodo sperimentale.

INTRODUZIONE. — *Nessi storici e critici tra la fisica pura di Kant e la fisica sperimentale di Galileo* . . . . . *Pag.* 7
§ 1. Partizione della ricerca — § 2. Vantaggi scambievoli dell'esperienza, della scienza e della filosofia — § 3. Sguardo al problema della validità oggettiva della conoscenza da Hume a Kant — § 4. Limitatezza della soluzione kantiana — § 5. Come vi si possa rimediare conciliando la gnoseologia coll'epistemologia.

CAPO I. — *Il problema empirico della causalità* . . . . . » 19
§ 1. I diritti dell'esperienza. La tecnica come filo conduttore — § 2. La praxis medesima dell'esperienza come autocritica della conoscenza e della realtà — § 3. Ragione dell'oscuro impulso objettivo che ci fa porre il fuori di noi e il senza di noi; e valore del senso comune — § 4. Conoscere, amare e causare. La nostra praxis nella praxis causale dell'universo.

CAPO II. — *Della scienza in genere e in particolare delle scienze sperimentali* . . . . . » 31
§ 1. Della scienza in genere e in particolare della scienza sperimentale. Definizioni — § 2. Condizioni, mezzi e forme dell'organamento logico della scienza — § 3. Certezze capitali, scopo, criterio della verità — § 4. Condizioni, mezzi e forme della fisica. Illustrazione dei due postulati dell'esistenza objettiva della realtà e della razionalità della natura

CAPO III. — *Concetto scientifico del rapporto causale* . . . . . » 45
§ 1. Definizione del rapporto causale — § 2. Glossa prima — § 3. Glossa seconda.

Digitized by Google

CAPO IV. — *Questioni e corollarj* . . . . . *Pag.* 57
§ 1. Questione della realtà e della razionalità del rapporto causale — § 2. Della irreducibilità della causalità a mera logicità — § 3. Della produzione reale dei fatti (effetti) — § 4. Dell'impossibilità di escludere la relazione temporale — § 5. Dell'impossibilità di escludere la relazione necessaria — § 6. Dell'identità dei successivi — § 7. Dell'irriducibilità della causalità a mutua dipendenza — § 8. Del valore intrinseco della causalità come risultanza *sui generis* della ragione e del fatto — § 9. Corollarj.

CAPO V. — *Teoria del metodo sperimentale* . . . . . » 69
§ 1. Tesi — § 2. Si evitano due equivoci - § 3. Concetto dell'esperimento - § 4. Primo momento: l'osservazione dei fatti — § 5. Secondo momento: l'ipotesi tecnica o modello. Ideazione teorica e realizzazione pratica — § 6. Terzo momento: la deduzione — § 7. Quarto momento: la verificazione delle conseguenze — § 8. Si respingono le objezioni del Gentile — § 9. Schiarimenti — § 10. Conclusione. La verità sperimentale come simultaneità della deduzione del reale e della realizzazione del deduttivo.

CAPO VI. — *Applicazioni* . . . . . » 89
Partizione delle ricerche Art. I. Dottrina della doppia causalità — Art. II. Causalità psichica e sua determinazione sperimentale — Art. III. Causalità storica e sua interpretazione critica.

ART. I. — *Dottrina della doppia causalità* . . . . . » 91
— § 1. Prova di ragione e di fatto della doppia causalità. Senso e valore di questa tesi conforme al principio dell'unità psicofisica del reale. Unità e psicofisicità d'ogni rapporto causale. Natura qualiquantitativa d'ogni fatto conoscibile. Potenziamento inverso di qualità e quantità. Passaggio dalla natura allo spirito. Senso dell'azione causale reciproca — § 2. Schiarimenti sulla psicofisicità del reale. Rifiuto della teoria del Rehmke. Concezione qualiquantitativa della realtà. Sua prova. — § 3. Caratteri differenziali. Critica del dualismo. Teoria del De Sarlo — § 4. Critica del fisiologismo epifenomenistico. Teoria del Lugaro. Si conferma la tesi del senso relativo della doppia causalità nell'unità psicofisica del reale.

ART. II. — *Causalità psichica e sua determinazione sperimentale* . » 105
§ 1. Definizione della Psicologia scientifica — § 2. Esame di due gruppi di difficoltà contro la Psicologia sperimentale. Primo gruppo: questione dell'omogeneità tra la misura e il misurato; questione della quantità dei fatti psichici; questione dell'unità di misura. Secondo gruppo: questione dell'applicabilità dello sperimento alla Psicologia — § 3. Nozioni fondamentali. Concetto di fenomeno psichico. Concetto di connessione psicofisica. Fenomeni psichici elementari. Concetto scientifico dell'unità di misura dei fenomeni psichici (unità derivata). Come il fatto psichico resti determinato da un numero senza dimensioni fisiche. Come si lasci impregiudicata qualsiasi ipotesi metafisica sulla natura delle condizioni speciali componenti il sistema psicofisico — § 4. Considerazione critica dei risultati finora ottenuti col me-

Digitized by Google

todo Weber-Fechner. Si difende l'impostazione scientifica del medodo W.-F, dando prova della continuità della serie psichica. Si citano le cinque interpretazioni critiche della legge di Fechner. Si deduce che il fenomeno psicofisico è complesso e che quindi deve essere trattato nella sua complessità. Si mostra che il difetto dei metodo W.-F. consiste in ciò che, nella formula $\gamma = k \lg \beta$, la γ non è sufficientemente determinata — § 5. Punto di vista superiore. Deduzione della formula W.-F. come derivata parziale d'una funzione più complessa, in cui alle variabili stimolo e sensazione si aggiunge la reazione. Equazione fondamentale della psicofisica. Conseguenze: 1° Derivate parziali; 2° Deduzione d'una legge psicofisica in correlazione alla legge di Ohm — § 6. Nuovo programma di lavoro scientifico e conseguenze filosofiche — § 7. Conclusione.

ART. III. — *Causalità storica e sua interpretazione critica* . . . *Pag.* 147

§ 1. Necessità di non rinunziare all'interpretazione critica della causalità storica — § 2. Dottrina di Carlo Marx — § 3. Esame di due punti circa l'interpretazione del processo della praxis storica, secondo il Marx: 1° vero senso dell'*umwälzende Praxis*; 2° periodo d'incubazione tra la tesi e l'antitesi — § 4. Varia fortuna dell'interpretazione causale della storia secondo Marx. Prima modificazione introdotta dall'Engels. Semplice preponderanza causale del fattore economico. Riconoscimento dell'azione causale degli altri fattori — § 5. Seconda modificazione dovuta ad Antonio Labriola. Teoria dello stato d'anima come intermediario causale fra la struttura economica (tesi) e l'azione rivoluzionaria (antitesi). Distinzione di due passaggi: 1° da formazione a formazione; 2° da struttura a soprastruttura in ogni formazione sociale. Origine e vero senso della dottrina dello stato d'anima Concetto della causazione mediata — § 6 Apprezzamento sintetico del valore del cosidetto materialismo storico dal punto di vista del problema causale. 1° Inadeguatezza del concetto marxistico della produzione. Necessità di considerare l'economia come sintesi di tutti i rapporti (materiali e ideali) di produzione. 2° Inadeguatezza del principio spenceriano dell'adattamento all'ambiente. Necessità di riconoscere il principio quintoniano dell'adattamento dell'ambiente — § 7. Mezzi di produzione e mezzi di proprietà. I due corpi dell'uomo: l'individuale e il sociale. Apprezzamento economico della scienza, dell'arte, della morale — § 8 Conclusione. Principio del potenziamento reciproco della causalità, come conato elettivo immanente all'unità psicofisica della vita.

CONCLUSIONE . . . . . » 177

§ 1. Riassunto della Sezione prima — § 2. Si chiarisce il passaggio dalla questione epistemologica alla questione speculativa, oggetto della Sezione seconda.

SEZIONE SECONDA

Gnoseologia e metafisica delle cause.

INTRODUZIONE . . . . . » 183

§ 1. Insufficienza della causalità scientifica per l'interpretazione

Digitized by Google

filosofica del mondo — § 2. Necessità d'una concezione sintetica della esperienza e della scienza, della gnoseologia e della metafisica.

Capo I. — *Il pensiero reale* . . . . . *Pag.* 191
Scopo e partizione della ricerca — Art. I. L'unità subobjettiva della conoscenza — Art. II. L'unità psicofisica della realtà — Art. III. Il pensiero come attività sintetica dell'universo — Riepilogo

Art. I. — *L'unità subobjettiva della conoscenza* . . . . . » 197
§ 1. Concetto della conoscenza — § 2. Esame della conoscenza empirica nelle due forme: immediata e mediata — § 3. Intimo nesso dell'essere e del conoscere. Si caratterizzano le due operazioni opposte del distinguere e dell'unire. Si respinge la teoria del Bergson. Intimo nesso dell'astrarre e dell'intuire. Risultati: sei tesi capitali reclamate dall'esperienza. L'esperienza conoscitiva come esperienza causativa — § 4. Esame dei risultati della conoscenza scientifica. Si confermano le sei tesi empiriologiche — § 5. La conoscenza filosofica. Concezione integrale della verità. La conoscenza come unità subobjettiva. Continuo rinvio all'unità e continua aspirazione ad altro (dualità).

Art. II. — *L'unità psicofisica della realtà* . . . . . » 217
§ 1. L'equivalente metafisico del principio gnoseologico — § 2. Individuazione progressiva verso sempre maggiore armonia e sempre maggiore distinzione. Si imposta il problema filosofico della causalità. La realtà come unità psicofisica.

Art. III. — *Il pensiero come attività dell'universo* . . . . . » 227
§ 1. Tesi del pensiero reale. Esame di tre objezioni in senso diviso — § 2. Esame delle stesse objezioni in senso composto — § 3. Valore del pensiero reale — § 4. L'universo come attività distintiva e unitiva di soggetto in relazione ad oggetto.

Riepilogo . . . . . » 245

Capo II. — *Origine, valore ed uso dell'idea di causa* . . . . » 251
§ 1. Origine delle idee in generale. Posizione centrale fra l'empirismo e l'apriorismo — § 2. Origine dell'idea di causa nell'esperienza interna ed esterna — § 3. Origine del principio di causalità — § 4. Riassunto dei risultati più salienti — § 5. Valore objettivo delle leggi causali — § 6. Uso legittimo dell'idea di causa oltre i confini della scienza.

Capo III. — *Questione della causalità efficiente universale* . . . » 271
§ 1. Negazione della causa efficiente universale e significato della ricerca filosofica delle cause — § 2. Teoria dell'illusione aitiologica — § 3. Questione della logica della natura — § 4. Senso ideale dell'attività causativa dell'universo.

Capo IV. — *Questioni della causa prima, della causa finale e della causa sui* . . . . . » 287
§ 1. Intimo accordo delle tre questioni — § 2. Della causa prima — § 3. Della causa finale. Varietà di finalismo. Sostituzione

Digitized by Google

del giudizio regolativo al costitutivo. Il finalismo come interpretazione illusiva. Varie fasi dell'illusione. Teoria del miraggio teleologico. Rifiuto della tesi finalistica. Esame critico delle obiezioni. Elevazione del concetto ateleologico — § 4. Della *causa sui* — § 5. Senso e valore umano delle illusioni metafisiche.

CAPO V. — *Determinismo e indeterminismo* . . . . . *Pag.* 309
§ 1. La terza antinomia kantiana — § 2. Conciliazione della causalità libera e della causalità determinata — § 3. Concetto della contingenza — § 4. La libertà come forma speciale di causazione.

CONCLUSIONE . . . . . » 323

SEZIONE TERZA

La causalità nella vita morale.

INTRODUZIONE . . . . . » 329
§ 1. Questione preliminare del solipsismo che nega la possibilità di oltrepassare la sfera del soggetto. Confutazione. Senso e valore antisolipsistico del *cogito* di Descartes e dell'*io penso* di Kant. Si levano di mezzo i due equivoci sopra la tesi dell'indipendenza e della subordinazione — § 2. L'antisolipsismo come esigenza necessaria della coscienza morale. Profondo bisogno d'una ragione che riconosca l'unità fondamentale della coscienza — § 3. Vero stato della questione. Dilemma fra la scienza e la morale.

CAPO I. — *Fondamento causale della libertà* . . . . . » 341
§ 1. Concetto generale della natura umana. L'uomo come autocoscienza progressiva dell'unità psicofisica del reale. — § 2. Duplice aspetto del problema della libertà dal punto di vista causale: la volontà come causa e la volontà come effetto. Duplice aspetto del processo formativo della libertà: amorale e morale, analitico e sintetico, temporale e intemporale — § 3. Tre fatti costanti — § 4. Senso del potenziamento causale applicato alla vita psichica — § 5. La necessità del rapporto causale come condizione necessaria della libertà — § 6. Determinazione dei caratteri specifici della libertà. La libertà come *novus ordo* — § 7. Quattro tesi negative e tesi affermativa — § 8. Schiarimenti. Natura psicologica del centro di causalità autocosciente, prodotto dal potenziamento.

CAPO II. — *L'esigenza della libertà di fronte alle esigenze del sapere* . » 355
§ 1. Si mette alle prese l'esposto concetto della libertà colle varie forme del sapere: esperienza, scienza, filosofia — § 2. Come già nel campo empirico il problema della libertà possa ricevere una soluzione conciliativa. È libero chi è in grado di autocausarsi spiritualmente. Sostituzione della causalità interna alla causalità esterna. Negazione della morale al bivio — § 3. S'imposta la disputa fra la libertà attestata dalla coscienza e la causalità

Digitized by Google

dimostrata dalla scienza. Insussistenza del contrasto fra coscienza di libertà e scienza di causalità. Come l'essenza della libertà sia nè sotto, nè sopra, nè accanto, ma dentro la necessità. Significato causale della libertà — § 4. Come neanche nel campo filosofico abbia senso l'antinomia della libertà e della causalità. Rifiuto dello scetticismo. Due punti capitali: 1° io sono libero perchè posso causare; 2° io non posso causare liberamente senza causa ragionevole. Si rovescia l'idolo della libertà senza legge — § 5. Difesa del bene inteso determinismo. L'utilitarismo come frutto della malignità, non della scienza. Nuovo indirizzo ispirato alla riscoperta della libertà nel portato medesimo della causalità.

Capo III. — *L'autocausalità del volere morale* . . . . . *Pag.* 369

§ 1. L'uomo come sistema libero funzionante nell'ordine causale — § 2. Come il principio del potenziamento causale della libertà rientri nei quadri del sistema tracciato — § 3. Come la libertà non sia il proprio dell'azione morale. Applicazione della volontà libera al bene, fine della morale — § 4. Aspetto normale e aspetto sublime della moralità — § 5. Triplice periodo dell'evoluzione storica della causalità. Si giustifica il principio dell'autocausalità morale come l'unica via che ci conduce alla nostra destinazione.

Capo IV. — *Concezione drammatica della vita morale* . . . . . » 377

§ 1. Ufficio filosofico dell'amore — § 2. Il sacrificio come legge sublime dell'amore — § 3. Il senso morale della vita. Il senso del vero e il senso del mistero. Le grandi speranze — § 4. La morale come esercizio della causalità della coscienza entusiasmata dall'amore — § 5. La realtà delle opere spiritualizzatrici della vita. L'ora della morte. Necessità di prender possesso di quel noi che è fuori del nostro individuo. Fecondità morale della bellezza — § 6. Valore del suicidio di fronte all'esistenza reale del genere. Vero senso della nostra moralità cioè della nostra libertà morale di autocausazione. Accordo dell'amore colla tristezza, fusione del sapere colla volontà.

Digitized by Google

PREFAZIONE

Questo secondo volume riproduce per buona parte i corsi di Filosofia teoretica che tenni negli anni 1918-19, 1919-20 *come Incaricato all'Università di Torino.*

Credo utile avvertire che l'Introduzione a tutta l'opera premessa al primo volume, mentre offre un istradamento generico a che ne abbia bisogno, non basta alla comprensione propria di ciascuna parte. Sopratutto per questo secondo volume è necessario che il lettore si affacci direttamente ai varj problemi col puro corredo delle cognizioni storiche raccolte nella parte prima.

Il presente volume consta di tre sezioni.

I capitoli 2°, 3°, 4°, 5° *della Sezione prima sono lo sviluppo teoretico dei principj epistemologici sostenuti nelle mie opere precedenti. Ma la trattazione del problema della causalità dal punto di vista empirico* (Cap. 1°) *e l'applicazione speciale di quei principj al problema scientifico della causalità* (Cap. 2°-5°) *sono opera nuova.*

L'articolo I del Cap. 6° *fornisce il criterio di tutte le applicazioni possibili del principio causale ai problemi distinti della natura e dello spirito.*

L'articolo II, riconosciuti i diritti della Psicologia sperimentale come scienza esatta e stabilite le nozioni fondamentali, difende l'impostazione scientifica del metodo Weber-Fechner, pur mettendone in evidenza il difetto. Quindi si eleva ad un punto di vista superiore che si potrebbe dire globale, perchè considera la formula di Weber-Fechner come derivata parziale d'una funzione più complessa, in cui, alle variabili di stimolo e sensazione,

Digitized by Google

si aggiunge la reazione. Il nuovo calcolo psicofisico ha potuto essere spinto fino alle equazioni differenziali del processo. I risultati delle derivate parziali sono enunciati con tre leggi caratteristiche che, per la prima volta, affrontano la sentenza della critica.

Segue la deduzione della legge psicofisica in correlazione alla legge di Ohm e tutto un nuovo programma di lavoro scientifico, non privo di conseguenze filosofiche.

L'articolo III non è che una piccola escursione critica sullo sconfinato campo del potenziamento sociale della causalità, col tentativo di redimere dall'oblìo la dottrina della causazione mediata dello stato d'anima di Antonio Labriola.

Il Capo 1° *(Il pensiero reale) della Sezione seconda è la pietra angolare di tutta la gnoscologia e la metafisica delle cause, centro filosofico dell'opera. Spero che si capirà che il pensiero reale non è qui considerato come semplice equivalente di pensiero in senso stretto, ma come attività distintiva e unitiva del soggetto in relazione all'oggetto, cioè come unità concreta della soggettività e della oggettività. Non è qui il luogo di provare come, quanto e perchè questo principio che considera la realtà come pensiero sia irreducibile a quel «concetto che in generale i volgari hanno ancora dell'idealismo»* (1). *Appena aggiungo che il riconoscimento del carattere causale così dell'essere come del conoscere ci porta più ad ammettere la parziale verità dei sistemi esclusivi che a negare ingiustamente il loro profondo valore e i loro diritti. In tutte le ricerche particolari di quest'opera io mi vedo condotto per diverse vie allo stesso scopo. Quindi mi pare che la vita vera e concreta dello spirito filosofico consista nella sintesi teoretica di tutti i valori della storia.*

La Sezione terza, indagando la causalità nella vita morale, anzitutto premette il riconoscimento del senso e del valore umano della causalità come potenza liberatrice e la difesa dell'esigenza del sapere, da ultimo si annoda coll'interpretazione più amara dell'esistenza, senza respingere però la dolorosa bellezza dell'ideale.

(1) Martinetti *Introd. alla Metaf.*, pag 153.

Digitized by Google

Qualche corrosivo ironista sorriderà? Oh scetticismo, scetticismo dal volto di pietra, tu hai la proprietà di trovare alimento ove i poeti trovano la morte. Il tuo fondamento è forse l'invidia, la tua idea, pretesto inesauribile, è forse l'inutilità della speranza.

Pure, malgrado tutto, io continuo a sperare.

E chi proverà al cuore dell'uomo che la sua più grande speranza sia la più grande delle sue follie?

Spero, benchè sappia che i cieli sono sordi e muti.

Spero, benchè consti che sull'uomo grava l'infelicità.

Spero infine, perchè sento che, quando la scienza tace e il dolore brucia, l'amore canta.

Davanti a ciò, se un freddo o presuntuoso pedante si trincererà nei suoi sarcasmi, il cuore, il nostro cuore, avrebbe da arrendersi all'impotenza?

A quale alto proposito sociale potrebbe ancora l'uomo dedicarsi, se dovesse sempre camminare nel fangoso sentiero dell'evidenza immediata e dell'utilità?

Non pertanto, su questo punto morto resti ognuno del suo parere, se non può fare altrimenti.

Io credo che la verità e il bene, che anelo, non innamorino se non per la bellezza ideale traverso il dolore inevitabile.

Ecco perchè cerco di moltiplicare i contatti della scienza e della coscienza colla poesia, fenice dalle ali di fiamma che viene a posarsi sopra il cuore dell'uomo e canta la purificazione progressiva della vita traverso il dolore.

Vuol dire che il lettore, versato in quella dottrina che prova la risolvibilità del problema morale senza la poesia può lasciare senz'altro da banda la terza Sezione. Sono lieto che mi si porga occasione di esprimere francamente la mia preferenza per le interpretazioni poetiche della moralità.

Infine sento il dovere di ringraziare pubblicamente il mio carissimo discepolo e amico Pietro Mosso, il quale con affettuosa premura volle associarsi alle mie ricerche scientifiche, ajutandomi colla sua assidua e intelligente cooperazione, non solo nello sviluppo del calcolo psicofisico, ma in tutto il faticoso lavoro occorrente alla revisione del presente volume.

Digitized by Google

Digitized by Google

SEZIONE PRIMA

Teoria del metodo sperimentale

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUZIONE

Nessi storici e critici tra la fisica pura di Kant e la fisica sperimentale di Galileo

§ 1. Partizione della ricerca — § 2. Vantaggi scambievoli dell'esperienza, della scienza e della filosofia — § 3. Sguardo al problema della validità oggettiva della conoscenza da Hume a Kant — § 4. Limitatezza della soluzione kantiana — § 5. Come vi si possa rimediare, conciliando la gnoseologia coll'epistemologia.

§ 1. Il problema della causalità ha un'importanza enorme nell'*esperienza*, nelle *scienze particolari* e nella *filosofia*, perchè nessuna orientazoine di vita è possibile se la coscienza rifiuti l'assenso ad ogni indagine empirica circa il significato e il valore delle relazioni causali nella realtà, nessuna ricerca sperimentale è possibile che non si risolva in una determinazione esatta di rapporti causali, nessuna concezione del mondo e della vita in termini di intelligibilità è omai ammissibile senza una netta posizione teoretica circa il significato, il valore e i limiti del principio di causalità sia nella natura sia nello spirito.

Conformemente a questa triplice esigenza (empirica, scientifica e filosofica) va concepito l'assunto ideale d'una ricerca volta a trattare la teoria della causalità per ogni rispetto alla luce della critica odierna. Essa vuol collocarsi in quel punto visuale che consente la distinzione dei tre esempj, pur riconoscendo che

Digitized by Google

la concezione filosofica è condizionata dai risultati dell'esperienza e delle scienze entro certi limiti che non le rapiscono anzi le rendono possibile la sua massima libertà. Invero benchè tutte e tre si occupino della causalità, esperienza scienza e filosofia non si propongono la stessa ricerca. Le loro soluzioni sono irreducibili, benchè compatibili.

Questa verità è di tale evidenza che la condotta della vita per attuarsi praticamente non aspetta punto la soluzione dei problemi della scienza e della filosofia, anzi molto spesso si trova in contrasto con queste. E, scientificamente parlando, cioè per gli scopi che la scienza esatta si propone di conseguire, la questione, ad esempio, circa l'origine più o meno empirica così dell'idea di causa come del principio di causalità che è fondamentale in filosofia, ci lascia indifferenti, giacchè la fisica si vale di tal principio solo come d'un'ipotesi di lavoro e nulla più. Che non vi sia fatto senza causa è una proposizione semplicemente opinativa per la scienza. Anche se noi fossimo pienamente sicuri della verità di questo principio, è ovvio che solo stando ad esso neanche il più abile sperimentatore potrebbe trovare la verità d'una sola legge causale. Esaurendo pure tutte le forze dell'intelletto nella meditazione di questo principio « non v'ha fatto senza causa », sarà impossibile determinare, ad esempio, le leggi particolari della caduta dei gravi senza ricorrere a mezzi di ricerca e di prova che la gnoseologia di qualunque sistema filosofico non indica e non ha dovere di indicare. In questo caso pertanto si tratta non di stare sulle generali ma di scendere ai rapporti particolari dei fenomeni della natura per la determinazione scientifica dei quali la nozione, comunque posseduta del principio di causalità non può somministrarci alcuna rivelazione utilizzabile. Ma se le proposizioni della filosofia non possono offrirci uno strumento direttamente utile agli scopi della fisica, tanto meno i teoremi della fisica, possono bastare agli scopi della filosofia.

§ 2. — Il primo problema che fanno nascere queste considerazioni è il seguente: quali sono i vantaggi scambievoli dell'esperienza, della scienza e della filosofia?

Anzitutto pare evidente considerare i risultati dell'esperienza

Digitized by Google

come il materiale della scienza e i risultati di questa come il materiale indispensabile della filosofia. Per converso sembra giusto considerare certi risultati sia filosofici sia scientifici come criteri regolatori e talora anche presupposti, in certo modo economici, degli ordini conoscitivi precedenti. Così, ripetendo l'esempio, il principio di causalità può essere una nozione chiara per la filosofia. Per le scienze fisiche invece non ha altro valore che quello d'un presupposto utile così allo scopo teorico della razionalizzazione progressiva del reale senza cui non ha luogo la spiegazione della natura, come allo scopo pratico dell'azione dell'uomo sulla natura senza cui non ha luogo l'economia dell'azione medesima. Infine si capisce che le leggi causali, determinate dalla scienza, offrono alla filosofia il materiale logico necessario all'elaborazione speculativa del sistema universale.

Riconosciamo insomma che per giungere alla verità in ordine al nostro problema si devono invocare tutti e tre i gradi della conoscenza. Quando si sottopongono le nostre affermazioni sopra la causalità all'impero esclusivo di un grado solo, lungi dal giungere al vero, siamo condotti all'assurdo. Ciò è quanto si può dimostrare fin d'ora con un rapido richiamo storico che agevolerà l'impostazione teorica del problema.

§ 3. — Ognuno intende che, se la soluzione di questo problema deve chiarirci il senso e il valore della conoscenza causale, la soluzione del problema generale della conoscenza è l'antemurale d'ogni aitiologia. Questa è la ragione per cui riandando le sorti di quello, rispetto al punto della validità oggettiva, ci appresseremo al cuore della questione causale. Per l'ordinario si opina che conoscenza oggettiva significhi presa di possesso d'una realtà per mezzo di un'attività dominatrice che unisca il soggettivo all'oggettivo. Sorge allora naturale la domanda: Chi interroghi soltanto le proprie rappresentazioni trascurando il resto, cioè la natura oggettiva esterna, come potrà affermare la validità oggettiva delle sue conoscenze? Quindi diventa naturale lo sforzo di impadronirsi di qualche cosa fuori di noi in guisa che la nostra conoscenza abbia il valore di possesso oggettivo. Ma come sarà possibile questa presa di possesso? Con che criterio lo spirito unirà le sue rappresentazioni per giungere a quel pos-

Digitized by Google

sesso di valore oggettivo di cui ha bisogno? E come potrà essere sicuro di non vagare senza uscita nel mero campo del soggettivo? Scendendo all'idea di causa, dove questa per ipotesi includa connessione di necessità tra gli oggetti presentati successivamente dall'esperienza, come sarà possibile spiegare questa nozione di validità oggettiva? Sono note le dottrine contrarie del razionalismo e dell'empirismo che ci portarono allo scoglio di Davide Hume.

Hume non potendo spiegare l'idea di causa, intesa al modo anzidetto, colla sola esperienza, la negò. Cercare, egli disse, un criterio oggettivo di conoscenza quanto alla causa, avendo a nostra disposizione un criterio meramente empirico e soggettivo, è un'illusione. La validità oggettiva della conoscenza causale è una presunzione arbitraria. Tutto è questione d'abitudine. Restiamo scettici. Ecco Hume. Il suo merito è grande. Egli ci prova il valore puramente soggettivo particolare e contingente del criterio dell'esperienza e fa sì che i suoi successori pongano nettamente il dilemma: o restare nello scetticismo o scoprire un criterio oggettivo della conoscenza.

Questo criterio oggettivo fu scoperto da Kant. Vediamo come. Kant invitò la ragione a riflettere più profondamente sopra il fatto dell'esperienza e, affrontando il maggior ostacolo, si domandò: con qual diritto noi crediamo di poter affermare che tutte le determinazioni del sapere empirico sono meramente contingenti e particolari? Convinto che la conoscenza oggettiva non si trova nella conoscenza singolare e contingente degli individui si elevò alla nozione della conoscenza in generale, ne studiò le condizioni formali comuni ad ogni esperienza possibile e quindi tanto superiore ai singoli individui cioè universale quanto inerente alla nostra costituzione mentale cioè necessaria per tutti i soggetti contingenti e particolari, e dunque in questo senso oggettiva.

Non ci è lecito supporre che gli oggetti, comunque siano in sè, in quanto vengono in relazione con noi, mediante le rappresentazioni che essi suscitano in noi quando colpiscono i nostri sensi, non siano sottoposti a quelle condizioni formali sotto cui soltanto ci è possibile la conoscenza. Siamo anzi costretti ad ammettere che ogni conoscenza empirica, per quanto contingen-

Digitized by Google

te e particolare per un verso, ha per l'altro questo di tipico che deve soddisfare all'insieme di quelle condizioni formali che sono proprie alla fondamentale costituzione della nostra mente. Siccome la nostra costituzione mentale è un fatto superiore all'arbitrio degli individui e comune a tutti gli uomini, così possiamo affermare con sicurezza, nel fatto stesso della conoscenza empirica soggettiva, la realtà di principj puri ed a *priori*. Da questi principj costitutivi formanti il presupposto d'ogni conoscenza in generale si può ricavare il criterio oggettivo d'ogni conoscenza in particolare, ricco del doppio carattere distintivo della necessità e dell'universalità, e capace di salvarci dallo scetticismo. Ecco Kant. Riassumendo, Kant ha trattato il problema gnoseologico, o della conoscenza in generale, mostrando che la possibilità della fisica pura (o metafisica) risiede nella sintesi a priori che ci dà l'oggettività universale e necessaria della conoscenza. È evidente che l'immortale merito di Kant è la scoperta dell'oggettività della forma conoscitiva a priori, universale e necessaria, perchè inerente alla costituzione mentale di tutti gli uomini. Questa è la maggiore profondità critica che sia stata scoperta dai filosofi nella storia della filosofia.

§ 4. — Vedemmo già nel Volume primo (Introduzione e Capo X) come Kant, avendo mostrato quali siano, a parer suo, le condizioni che rendono possibile in noi la costituzione d'una esperienza determinabile *a priori* nelle sue leggi più generali, affrontò e criticamente risolse il problema metafisico della causalità. Sappiamo invero che nella sua soluzione egli non ha «di mira le regole dell'asservazione d'una natura già data, regole che già presuppongono l'esperienza, e quindi non il metodo di ricavare dall'osservazione della natura le leggi di questa che non sarebbero leggi a priori e non darebbero una fisica pura». Ciò posto è evidente che la sua situazione sarebbe inattaccabile se egli non avesse detto di voler «mostrare come le condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza sono anche le sorgenti dalle quali debbono venir ricavate tutte le leggi generali della natura» (von selbst) (1). Qui Kant afferma che anche tutte

(1) KANT, *Prol.*, § 17.

Digitized by Google

le leggi generali della natura (già data, s'intende) si debbono ricavare dalle sorgenti a priori della possibilità dell'esperienza; il che torna a dire che anche la fisica sperimentale si deve ricavare dalla fisica pura, nel suo senso, cioè dalla metafisica. (Cfr. Vol. I, Cap. X). L'intenzione di Kant è così evidente che egli, credendo d'aver risolto in tutto il problema causale colla sua dimostrazione della possibilità della fisica pura, non si preoccupò della determinazione scientifica dei rapporti causali e quindi nemmeno cercò di proporsi il problema: come sia possibile *de facto* la fisica sperimentale. Frattanto si esamini il problema causale nella sua complessità; vi si troveranno tre momenti: l'uno empirico in senso volgare, l'altro scientifico in senso stretto o sperimentale, l'altro metafisico. Kant non affrontò che quest'ultimo. E se si riflette che la spiegazione di quest'ultimo non si ottiene se non a condizione che tutti i materiali raccolti dall'esperienza e dalla scienza particolare siano utilizzati a dovere cioè indagati e sintetizzati nel loro senso metafisico, si capisce che l'apertura e la soluzione del problema empirico e scientifico devono essere reclamate dalla stessa filosofia. Così Kant può ben dirsi il legislatore dell'aprieri, ma non il solutore del problema causale. Grazie alla vastità e all'acutezza della sua dottrina, il problema metafisico della causalità toccò cime dianzi inesplorate. Ma il problema specifico cioè sperimentale della causalità non venne minimamente risolto non che affrontato per questo. Ma un'altra mancanza di Kant si può mettere in luce. Pretendere che le condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza siano anche le sorgenti dalle quali si debbano ricavare da sè le leggi causali della natura già data (1), non è forse un disconoscere il significato e il valore metafisico delle scienze fisiche? Non è ignorare che le stesse verità scientifiche sono esse pure entro certi limiti, sorgenti alle quali deve attingere la stessa metafisica? La scienza esatta invero non

(1) Si noti però che su questo punto fondamentale KANT non è molto conseguente. Invero, mentre nella Prefazione dei *Proleg.*, afferma che, « messa in chiaro l'origine del concetto di causa sarebbe stata risolta da sè anche la questione delle condizioni della sua applicazione e dei limiti entro i quali essa è legittima », e nel § 17, contro ogni fraintendimento, dichiara di voler « mostrare come le condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza sono anche le sor-

Digitized by Google

è un fenomeno insignificante per la filosofia, o quanto meno ricavabile senz'altro da questa.

Basterebbe il fatto della sua giustezza, della sua utilizzabilità e della sua indispensabilità in rapporto a tutta la conoscenza della natura per renderla degna della massima considerazione filosofica. La condizione pratica del suo uso e la sfera a cui si estende non vogliono essere determinate con sicurezza dalla teoria? È noto che lo stesso Hume non ha mai dubitato della sua utilità per l'uso pratico. Ma inoltre ci interessa immensamente il fatto della sua origine e della sua intima verità. E per penetrare dentro la natura di questi problemi non dobbiamo noi forse risalire a molti precedenti filosofici e fare appello alle più importanti dottrine della conoscenza e della scienza? Adunque non si può notare senza dolorosa sorpresa che il nome e l'opera di Galileo furono troppo perduti di vista da Kant (1) e resta giustificato il compito di riparare alla limitatezza della soluzione Kantiana, trattando il problema che Kant ha trascurato di esaminare.

---

genti dalle quali debbono venire ricavate tutte le leggi generali della natura », per contro nella *Crit. d. rag. pura*, ammette che le leggi particolari, concernenti i fenomeni dati empiricamente, sono senza dubbio soggette a queste categorie, ma non possono punto esserne ricavate completamente. « (2ª ed. Rosenkranz., *Suppl.* XIV. pag. 756). Mi spiace di non aver fatto menzione di questo passo nel I volume, precisando storicamente il concetto capitale di KANT, che in questo punto non è certo perspicuo.

(1) Tuttavia nella Prefazione alla 2ª ed. della Critica, KANT prova d'aver inteso benissimo il valore scientifico della felice rivoluzione operata da Galileo. « Quando Galileo fece rotolare le sue sfere sopra un piano inclinato con un'accelerazione (determinata) scelta da lui medesimo.. allora fu una (nuova) luce per tutti i fisici. Essi compresero che la ragione non apprende che ciò che essa medesimà produce secondo i proprj piani, che essa deve procedere coi principj che determinano i suoi giudizj secondo leggi costanti, e forzare la natura a rispondere alle sue questioni, invece di lasciarsi condurre da essa come un bambino: perchè altrimenti le nostre osservazioni fatte a caso e senza alcun piano predisposto non saprebbero connettersi a una legge necessaria, ciò che frattanto cerca ed esige la ragione ». (*S. W.*, (Rosenkranz, II, 668). Séguita in questo passo importantissimo coll'ammonire che la ragione deve presentarsi alla natura tenendo in una mano i suoi principj, nell'altra l'esperimento e procedere alla sua istruzione non come uno scolaro ma come un giudice in funzione; a questa idea la fisica essere debitrice della fortunata rivoluzione operatasi nel suo metodo, e così esser entrata nel sicuro cammino della scienza « da sie soviel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein blosses Herumtappen gewesen war ».

Digitized by Google

§ 5. — Chiarire ora questo punto è l'ultimo scopo di questa Introduzione. Come si può rimediare alla limitatezza della soluzione kantiana? Essenzialmente a parer nostro bisogna cercar di stabilire dov'è possibile una collaborazione della gnoseologia coll'empiriologia e coll'epistemologia, vale a dire cercar di determinare le condizioni teoretiche che permettono un fecondo passaggio dalla teoria della conoscenza in generale alla teoria della scienza fisica in particolare e da questa a quella.

In termini di Kant il problema nostro si potrebbe enunciare così: Qual parte di ciò che si compie nello spirito umano per giungere alla conoscenza delle verità necessarie e universali concernenti la Fisica pura (tipo Kant) si ripete nella Fisica sperimentale (tipo Galileo) per giungere alla conoscenza di ragione e di fatto delle leggi della natura? La soluzione dev'essere cercata in una dottrina che consideri la scienza come l'opera del cervello in grande dell'umanità, e il suo spirito come lo spirito umano in atto. Il fenomeno scientifico non è certo il prodotto di individui singolarmente considerati ed operanti isolatamente; esso è invece il risultato del lavoro collettivo dell'umanità, perciò deve aver le sue basi nell'uniformità delle leggi dello spirito umano. Qual divario passa tra il pensiero scientifico e il pensiero umano in generale, analizzato da Kant come base dell'oggettività delle conoscenze? Un rapido parallelo tra la formalità *in* generale della sintesi a priori secondo Kant e la formalità della sintesi sperimentale ci conduce a capire che la differenza è solo d'intensità.

Nella sintesi a priori si tratta di fondere in una unità i prodotti delle due specie di forme a priori, cioè il dato intuitivo della sensibilità (Est. trasc.) e la funzione categorica dell'intelletto (Anal. trasc.). Ma le categorie non si applicano immediatamente al molteplice dell'intuizione. La sintesi invero si attua mediante lo schematismo che è opera dell'imaginazione trascendentale. Lo schema che Kant ritrova nel tempo, omogeneo da un lato colla categoria perchè è forma a priori, dall'altro colla rappresentazione empirica del molteplice perchè è senza contenuto in ognuna di queste, è così il termine medio dell'operazione organica della sintesi a priori. Per esso la mente riesce a mettere in concordanza giudicativa i due rapporti della sensi-

Digitized by Google

bilità e dell'intelletto, e fa quell'applicazione della categoria intellettuale alla intuizione sensibile per cui il dato percettivo acquista il carattere logico che non possiede nella percezione.

Nella sintesi sperimentale parimente (e ciò sarà provato bene nel seguito) si tratta di congiungere nell'unità della formola della legge due specie di rapporti differenti cioè i dati fisici che si percepiscono nella successione e i rapporti logici che si concepiscono nella deduzione; e la sintesi sperimentale si attua mediante il modello o sistema ipotetico-deduttivo. Il modello è così il termine medio dell'operazione organica della sintesi sperimentale. Per esso la mente, trovata la corrispondenza dei termini successivi e deduttivi, riesce a mettere in equazione causale i due rapporti di fatto e di ragione e fa quindi quell'applicazione dell'ordine razionale intemporale all'ordine reale temporale per cui il dato percettivo s'informa del carattere logico cioè universale e necessario che non possiede nell'esperienza (1).

Concludendo, in ogni caso la soluzione del problema sintetico si ottiene se si scoprono le condizioni formali in cui i due sistemi dei dati percettivi e dei rapporti intellettivi vengono a corrispondere fra loro nei termini e nelle relazioni, come avviene nei termini e nei due rapporti di una proporzione, e nei termini e nei due rapporti tra gli estremi d'un termine medio d'un sillogismo. Dunque possiamo dire che un profondo nesso formale congiunge l'unità permanente dello spirito (che costituisce aprioristicamente l'oggettività della conoscenza in genere) e l'unità permanente della scienza (che costituisce sperimentalmente l'oggettività delle leggi causali). Da ciò risulta evidente la nostra posizione critica rispetto alla storia e alla teoria. Kant mostrò che le leggi più

(1) KANT ha sempre mostrato di apprezzare che la scoperta d'un termine medio è il punto centrale e ad un tempo il principio vitale del suo intero sistema. Il concetto della conoscenza per analogia, la quale non è come ordinariamente si crede, una somiglianza imperfetta di due cose, ma la somiglianza perfetta di due rapporti tra cose affatto dissimili, (*Prolegom.*, § 58) e la teoria dello schematismo (*Die Analyt. d. Grundsätze I Haupt. Von d. Schematismus*) provano che egli si sforzava di stabilire una proporzione tra i due fattori della sintesi e che considerava lo schema come il termine medio tra l'intuizione e la categoria. Ma che egli abbia considerato lo schema anche come strumento euristico di lavoro non risulta.

Digitized by Google

generali della natura hanno il loro fondamento nel nostro intelletto che gliele impone pensandola. Noi mostreremo che le leggi speciali della natura quali vengono determinate dalla fisica, benchè non si possano dedurre a priori dalle forme del pensiero, tuttavia non sono nè empiriche nè contingenti. Tali sarebbero se non potessero determinarsi fuorchè coll'induzione, metodo per nulla scientifico, perchè nulla lo fonda, nulla lo garantisce (1). Una proposizione invero fondata sul semplice appoggio dell'induzione lascia il campo aperto a un'infinità di controversie e inevitabilmente giustifica il contingentismo, l'indeterminismo e infine la posizione scettica rispetto al valore della scienza. Ma tali non sono, perchè esse si *deducono* di necessità dal reale in accordo colle condizioni formali e materiali con le quali si *producono* i fatti dell'esperienza, per la virtù bilaterale dello sperimento. Trattando del giudizio, Kant, il più grande notomista della ragione umana, fece l'analisi di ciò che appartiene al giudicare in generale. Accettando nei punti capitali la teoria di Kant, ora noi non dobbiamo più rivolgere le nostre ricerche a quelle condizioni formali che sono insite nella natura dell'intelletto e rendono possibile un'esperienza in generale, ma a quelle condizioni formali che sono nella natura della scienza fisica e rendono possibile un esperimento in particolare. Kant in fondo stabilisce i primi principj metafisici della scienza della natura e mostra la possibilità di quella che egli chiama fisica pura. Noi cerchiamo di estendere i suoi principj alla fisica sperimentale, ben sapendo che la scienza non è, senz'altro, la conoscenza individuale ma piuttosto è la forma più rigorosa del sapere collettivo, costituentesi nella convivenza sociale, assai vicina pertanto a quel pensiero in generale che Kant pone e analizza come fonte dell'oggettività della conoscenza. Così afferrando la scienza come un saggio del pensiero umano in atto si potrà procedere a conciliare insieme ogni grado e forma del conoscere nell'unità del pensiero. E così potremo anche rivendicare i diritti della metafisica senza offesa ai diritti

(1) S'intende che l'induzione di cui qui si parla non è già da confondersi con quella operazione mediante la quale passiamo dalla conoscenza dei fatti a quella delle leggi che li regolano. (Cfr. LACHELIER). Qui si considera l'induzione come semplice operazione di passaggio dal particolare al generale.

Digitized by Google

della fisica, perchè procederemo per l'unica via atta a produrre una vera e stabile pace tra ambedue. Ecco abbozzato in breve il senso filosofico di questa parte della nostra ricerca e preparata la transizione dalla gnoseologia kantiana alla epistemologia contemporanea.

Solo con un criterio sintetico, che — se non ci fa velo l'amore del nostro tentativo — non può essere diverso da quello che per la prima volta si accenna qui, si potrà inalzare e organizzare definitivamente le due teorie dell'esperienza e della scienza in genere (e quindi della scienza fisica in particolare) sopra una base inconcussa, per assolvere in seguito il compito supremo della speculazione.

Coloro che sapranno proseguire spassionatamente questo nuovo indirizzo — che in fondo è qualcosa di più d'una semplice convalidazione del pensiero teoretico di Kant, perchè fa scendere la sintesi a priori dalla solitudine metafisica dell'apperczione trascendentale in cui Kant l'aveva esiliata e la tuffa nella corrente viva della esperienza e della scienza per riplasmarla in principio di filosofia — saranno in grado di giudicare se e fino a che punto i nostri sforzi si sono arrestati lontano da quella mèta verso cui sono rivolti i nostri occhi desiderosi.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO I

Il problema empirico della causalità.

§ 1. I diritti dell'esperienza. La tecnica come filo conduttore — § 2 La praxis medesima dell'esperienza come autocritica della conoscenza e della realtà — § 3. Ragione dell'oscuro impulso objettivo che ci fa porre il fuori di noi e il senza di noi; e valore del senso comune — § 4. Conoscere, amare e causare. La nostra praxis nella praxis causale dell'universo.

§ 1. — L'esperienza è il dato di fatto e insieme il *processo fondamentale* da cui bisogna inevitabilmente partire in ogni indagine concernente il problema della causalità, essendo la condizione capitale della conoscenza. Come tale essa è sempre l'affermazione di due termini in rapporto, il soggetto e l'oggetto, la cui esistenza in nessun modo noi riusciamo a sopprimere, come in nessun modo riusciamo a cancellarne la differenza. Oltre a ciò i termini dell'esperienza variano sempre. Non c'è mai soggetto che rimanga sempre lo stesso, non c'è mai oggetto che alfine non cessi d'essere eguale a sè.

Quanto si dice della variazione dell'esperienza, si applica alla variazione della realtà, che solo in quella e per quella noi perveniamo a conoscere. Affermiamo quindi che la variazione è incontestabile, così nell'esperienza come nella realtà.

Altra affermazione non meno evidente è l'azione che i termini dell'esperienza esercitano gli uni sopra gli altri (1). Pertanto sotto un aspetto, tutti i termini dell'esperienza sono quel che

(1) Il concetto dell'esperienza come attività fu messo in chiara luce dallo Spaventa. Cfr. inoltre, per un felice svolgimento di questo principio, Tarozzi. *Empirismo filosofico*, (Riv. di Filosof., IV, Fasc. III). Invece il concetto dell'interazione aspetta ancora un ulteriore schiarimento.

Digitized by Google

sono, cioè sono un gruppo di proprietà convenienti; sotto un altro aspetto, tutti i termini dell'esperienza diventano quel che diventano e sono fra loro dipendenti.

In sostanza è facile vedere che mentre i principj di convenienza e di dipendenza esprimono le condizioni più generali dell'esperienza, le relazioni di convenienza e di dipendenza dei fenomeni empirici presentano la massima varietà.

Ora l'esperienza rivela che alcune dipendenze si producono nel tempo e con innegabile uniformità nel senso che certi oggetti e certi fatti non si possono giustamente considerare se non si pongono in relazione di dipendenza costante da certi oggetti a certi fatti anteriori.

Sulla base di questa constatazione empirica e sulla fede nell'esistenza dell'ordine e dell'uniformità della natura, avvalorata da ragioni prima pratiche e poi teoriche, si andò sempre meglio perfezionando la nozione della causalità e a suo tempo ne esporremo la teoria minutamente.

Lasciamo per ora da parte gli aspetti più elevati della dottrina aitiologica per considerare solo il lato empirico della questione. Benchè il valore del principio di causalità nel campo dell'esperienza non ecceda i limiti d'una generalizzazione induttiva, il fatto stesso della presunta conoscenza causale apre un problema della massima importanza.

Perchè la conoscenza volgare, senza il soccorso di *lumi superiori*, presume di poter sapere ciò che produce una cosa o un fatto?

Allo stato attuale della critica filosofica non è facile rispondere a questa domanda, tanto fitta è la maglia delle dottrine gnoseologiche e metafisiche ricordate dalla storia. Lungi dall'essere un vantaggio l'abbondanza delle dottrine in questo caso nasconde le origini della verità. La critica storica è diventata quasi una malattia, cioè un'ipercritica soffocante la voce stessa dell'esperienza. Quindi, squarciati i veli di tanta ideologia, cerchiamo di metter capo ad un principio che ci restituisca la storia viva dell'esperienza, non la descrizione anatomica del suo scheletro.

Noi non sapremo mai se la conoscenza ordinaria ci dia qualche informazione utile sulla causalità, se non ammettiamo la cau-

Digitized by Google

sazione come un processo osservabile in qualunque momento, così in noi come fuori di noi, senza la pretesa tuttavia di poterne conoscere le leggi colla sola esperienza. Perchè la logica richiede una definizione del concetto di causa, è vero; ma il pensiero comune, che ha pure i suoi innegabili diritti, non può rinunziare all'uso della nozione di causa nel senso che tutti intendono esprimere correntemente con questo nome.

La scienza, quando può, s'impadronisce dei rapporti universali e necessarj di causalità; ma la sua parola mentre ha un valore straordinario, è un isolamento. Ma anche l'esperienza è un gran fatto, cioè la cognizione particolare e contingente della causalità, e il suo valore è pure enorme, in quanto sviluppa le ipotesi opposte della causazione universale e della universale contingenza. Se non può raggiungere la necessità e l'universalità, l'esperienza delle cause deve disperare totalmente delle sue forze e dare una forma logica alla propria disperazione? Sarebbe un'impresa dogmatica insensata, non meno di quella opposta. *Insensata* perchè l'aitiologismo empirico non può stabilirsi nè in negazione nè in affermazione senza petizione di principio, essendo sempre l'esperienza interpretabile diversamente. Su che lavora l'opinione comune degli uomini se non sulla variabile apparenza? Dal punto di vista empirico il causalismo e l'incausalismo sono opinioni equivalenti. I pensatori che su questo punto credono d'aver più giusti motivi per aderire sia all'ottimismo sia al pessimismo sono vittima d'una grande illusione. Come fu riconosciuto dal Renouvier: « Ils opinent tous au même titre » (1). Ma la verità di questa conclusione apparirà anche meglio dalle considerazioni seguenti.

(1) RENOUVIER: *Les dilemmes d. l. métaph. pure.*, pag. 174. Da questo punto di vista si comprende che lo scetticismo (come isostenia delle opinioni opposte) è la posizione critica più giusta che si può assumere di fronte al problema empirico della causalità.

N. B. — Correggendo le bozze mi è dato di tener conto in questa breve nota d'un fortissimo contributo portato dal RENSI alla trattazione critica del problema della causalità. Devo alla gentilezza del chiaro autore la lettura dei primi dieci fogli (pag. 1-160) d'una sua opera *Introduzione alla scepsi etica* in corso di stampa presso l'editore Perrella di Napoli. Sulla soglia della sua investigazione l'A. sente il dovere di mettere in chiaro nettamente a sè medesimo la questione causale. Premessi i due lati che il problema dell'idea di causa gli presenta (successione e forza efficiente di concatenazione), indaga le fasi sto-

Digitized by Google

Noi dobbiamo stare ai due grandi fatti della causazione e della contingenza resistenti ad ogni assoluta negazione. Su di essi furono costruite le due ipotesi opposte della causazione universale e dell'universale contingenza, che non possono essere lasciate indietro come prive d'ogni importanza.

In primo luogo l'ipotesi della causazione universale è un fatto seriissimo. Il grande valore di questa ipotesi consiste appunto

---

riche della critica di questa idea, « critica che, dopo essersi svolta in Grecia riprese con Hume e si diramò nell'empirismo e nel razionalismo kantiano, senza poter mai per nessun cammino, trovar terra ferma. » (pag. 64). Cominciando da Enesidemo trova che « la posizione più sviluppata e matura, quella cioè che avverte l'impossibilità tanto di affermare quanto di negare la causalità è raggiunta solo da Sesto Empirico, il quale sorpassa... così forse Hume... come certamente Kant... » (pag. 65). Quindi sviluppa le dottrine di Hume, di Kant, e del positivismo (Comte, Mill, Guastella). Procede affermando: 1° l'ineliminabilità dell'idea di causa efficiente (pag. 97-112); 2° che la causa non è l'insieme degli antecedenti (pag. 112-117); 3° l'impossibilità d'ogni determinazione objettiva della causa (pag. 117-121); 4° l'impossibilità di decidere se la causa sia un antecedente all'effetto o un contemporaneo (pag. 121-129); se sia compatibile o no col cangiamento (pag. 129-133); se il cangiamento stesso sia razionalmente possibile (pag. 133-139). Conclude affermando l'insolubilità del problema della causa, potendo così la teoria della causa quale seguenza, come la teoria della causa quale efficienza, vantare lo stesso diritto, ma soggiacendo in pari tempo alla medesima impossibilità. (pag. 139-143) Insomma il Renss ripiglia lo stadio raggiunto da Sesto Empirico, ritenendo per la sua elaborata investigazione « che questa è l'unica posizione di pensiero congruente e sensata » (pag. 143). E dal punto di vista empirico egli ha perfettamente ragione. Questo punto è troppo spesso dimenticato. Benchè sia necessario distinguere nel problema generale della causalità i tre aspetti dell'esperienza, della scienza (esatta) e della filosofia, pure ci può essere d'aiuto il vedere, dal punto di vista empirico, quale possa e debba essere la nostra opinione di fronte al puro e semplice dato di fatto presentatoci dalla percezione. Per gli scopi particolari della sua ricerca etica, il Renss non credette opportuno considerare la direzione scientifica dello sperimentalismo inaugurata da Galileo, che è *toto caelo* diversa da quelle dell'empirismo e del razionalismo, come quella che concerne la determinazione esatta dei rapporti causali. Quindi, a quel che sembra, il punto di vista sperimentale non è compromesso dalla sua conclusione scettica Per gli scopi particolari d'una ricerca teoretica invece, qual'è la presente, l'aspetto scientifico della questione causale ha un valore enorme. È appena opportuno rilevare — contro ogni pretesa scepsi epistemologica — che la possibilità della determinazione sperimentale delle leggi causali non implica alcuna ipotesi sulla natura metafisica dei fatti e dei rapporti in questione. Le alternative in cui l'idea di causa ci impiglia sono insolubili dal punto di vista empirico, trascurabili dal punto di vista scientifico. Circa il punto di vista speculativo cfr. Sezione seconda.

Digitized by Google

in ciò, che noi siamo finora incoraggiati a ricercare se anche la nostra stessa conoscenza empirica non sia l'espressione d'un processo di causalità.

Questa ricerca del significato aitiologico dell'esperienza esige un filo conduttore, che non può essere altro che la praxis medesima dell'esperienza.

È antica l'idea che essere, fare e causare siano tutt'uno. Non diceva già Bruno che essere è causare? Cartesio aggiunse che pensare è essere. Quindi si dedusse metafisicamente che pensare è causare (1). Ma molto più piana ha da essere la via dell'esperienza. Noi siamo disposti empiricamente a parlare di causa d'un fatto ogni qualvolta ci troviamo di fronte ad un suo antecedente che ci sembri invariabile e incondizionato. In pratica poi tutta la funzione della nostra conoscenza empirica delle cause non è che la considerazione degli effetti che possono essere prodotti da un dato strumento posto al servizio d'un'attività. Un processo qualunque ha valore causale se e in quanto può avere una portata pratica cioè è atto a produrre un lavoro.

In questo caso l'impiego d'una tecnicità è incontrastabile.

In generale la considerazione d'ogni cosa dal punto di vista meccanico diventa inseparabile dal punto di vista empirico della causalità. Tutto allora ci pare effetto d'una macchina presente o nascosta. Il mondo stesso sia esterno che interno ci pare una opera d'arte. Il multiforme sviluppo pratico di tutta l'esperienza immediata e mediata ci appare come l'*actuositas* della causalità dell'universo.

In ultima analisi il nostro medesimo istinto conoscitivo, che ci porta a supporre la causa d'ogni cosa, ci appare il πρᾶγμα medesimo della nostra vera natura in funzione causale, cioè un vero o proprio istinto aitiologico. E perchè non è tanto facile liberarci da questa presunzione? Forse perchè questo partito

(1) Cfr. *Il Pensiero puro*, Parte II, cap. 2.°; e il vol. I di questa op.; aggiungendo che, del resto, già Cusano, precorrendo Spinoza (causa sui) per il pensiero divino (= virtus entificativa), pone: cognoscere Dei est esse — videre tuum est creare tuum — creare tuum est esse tuum — creare = creari (v. De ludo globi, De visione Dei) e v. Fiorentino: *Il risorgimento filosofico nel 400*, pp. 129-154-5 e note. E già S. Agostino, richiamato da Cartesio, afferma « quia vides ea sunt », (v. Liard: *Descartes*, note a pp 234-5), onde per Cartesio: videre = velle = creare (in Dio).

Digitized by Google

non è in tutto arbitrario, forse perchè ci è veramente suggerito dalla nostra natura. La nostra mente capace di agire preordinando mezzi a fine, la nostra condotta determinata entro certi limiti dalla nostra volontà, tutto sembra comprovare che noi stessi tra l'altro non siamo che una macchina in rapporto di causa ad effetto, un sistema di mediazione causale. Assumiamo quindi direttamente la tecnica come filo conduttore della nostra aitiologia empirica. Solo così cesseremo di aggirarci intorno al problema senza mai afferrarne il nerbo vitale. Guardare la conoscenza stessa sotto l'angolo visuale della praxis come forma o rivelazione d'energia causale è forse moderna e feconda ipotesi metafisica preparatoria della sintesi aitiologica più significativa.

In secondo luogo altre ragioni, non meno gravi, ci inducono ad apprezzare l'affermazione empirica della contingenza. L'empiriologia però a questo riguardo non deve ribadire il triste errore della svalutazione d'ogni conoscenza apportatrice di meri risultati contingenti. A torto si dice che l'esperienza tutta c'inganna. Non inganna quando ci schiera davanti la varietà infinita dei fatti sul fondo vitale d'un'attività che unisce e distingue cause ed effetti incessantemente. Non inganna quando ci addita la scena meravigliosa dei rapporti causali che si realizza nello sterminato oceano della contingenza. Non inganna quando ci fa incessante testimonianza della necessità compossibile colla libertà. Adunque la critica s'impadronisca della doppia rivelazione della contingenza e della causalità e ci riveli il segreto dell'esperienza.

§ 2. — C'è un terreno sodo, fuori delle regole astratte, su cui si va formando il retaggio più prezioso della nostra esperienza. Se io non mi illudo, è l'esperienza medesima della soggettività sempre indivisibilmente congiunta all'oggettività. Non ci sarà mai dato di conquistare un punto di vista superiore circa la cognizione empirica delle cause, se la nostra soluzione non coinciderà col pieno riconoscimento di questa condizione che è l'autocritica stessa, tanto della conoscenza, quanto della realtà. Non possiamo negare il legame del soggetto coll'oggetto, perchè con questa negazione il fatto stesso dell'esperienza verrebbe inesorabilmente distrutto. Non possiamo negarlo, perchè l'espe-

Digitized by Google

rienza medesima ci forza a riconoscere che (per le condizioni antitetiche su cui poggia ogni realtà, in quanto appare psicofisica e ogni cognizione, in quanto appare subobjettiva) non vi è cosa o fatto che, per la sua posizione, non generi da sè l'opposizione; non v'è strumento che non sia causa ed effetto; non v'è individuo che non agisca e non reagisca nell'ambiente. Gli strumenti stessi nella dinamica sociale reagiscono effettivamente sui loro produttori (1). Di qui a concludere che la conoscenza stessa sia tra l'altro anche un processo di causazione, il passo è breve. Altri potrà giudicare che questa conclusione sia eccessiva. Per me è almeno un'ipotesi supremamente importante che dev'essere messa alla prova. Non sembra invero troppo arbitrario affermare che ogni atto conoscitivo è atto causativo, cioè che virtù di cognizione è virtù di causazione, perchè gli effetti prodotti dalla nostra conoscenza su ciò che empiricamente è fuori di noi, e quelli prodotti da ciò che è empiricamente fuori di noi sulla nostra conoscenza, sono straordinarj.

Non è d'uopo riconoscere ogni momento che noi siamo centro *di* attività causativa? centro di trasformazioni in noi e fuori di noi che noi effettuiamo con volontà produttrice d'ordini nuovi e talora anche migliori dei precedenti? Ciò che ci pare la prosaica esigenza della vita è in fondo la perenne necessità del causare cioè del lavorare sia colla mano sia col pensiero, poichè anche il pensiero è una forma di lavoro. Una simile concezione (per quanto solo empirica) del fatto conoscitivo pone la filosofia in grado di contemplare la causalità come un nesso naturale, togliendole il carattere di entità metafisica.

È superfluo il dire che, se l'esperienza pone la naturalità del rapporto causale in ogni ordine d'azione, sono i grandi progressi della tecnica (nella quale veramente consiste il paradimma dell'azione causale) che, fra gli altri miracoli, hanno fatto anche questo, di rivelarci la natura causativa dell'attività della conoscenza. Io non credo di dire una temerità affermando che questo problema non era stato finora seriamente proposto, e quindi meno ancora risolto, per quanto siano state numerose e pro-

(1) Antonio Labriola ha notato con estrema finezza che gli uomini cambiano anima e attitudine per la reazione degli strumenti sopra loro stessi.

Digitized by Google

fonde le speculazioni dei gnoseologi e dei metafisici. Nel rettificare in questo modo l'impostazione del problema della conoscenza resta direttamente risolto anche il problema del naturalismo in rapporto all'opposzione fra il me e il non me. Ma non già nel senso che il subjettivo sia da intendersi come la causa dell'objettivo. Sarebbe dottrina in tutto arbitraria non solo ma rinnegatrice della voce medesima dell'esperienza, la quale pone bensì la realtà esterna di fronte all'interna, ma si ribella all'idea che questa sia la causa di quella. Comprendiamo la meraviglia dei naturalisti che vedono sorgere dal seno d'un certo idealismo la pretesa di spiegare la realtà del mondo esterno come una costruzione fatta dalla mente umana, come un effetto della sua ideale capacità di causare. L'esperienza ci dice soltanto che ogni fatto conoscitivo è subobjettivo. Ma è appunto perciò che siamo spinti a ritenere che sia tale anche il fenomeno della causazione. Spetta alla critica di farci capire che non il soggetto agente e conoscente è causa dell'oggetto conosciuto, ma che il rapporto causale medesimo è sempre e tutto subobjettivo nella sua unità. La causa non cessa d'esser tale cioè subobjettiva, perchè è causa così l'effetto non perde la sua natura subobjettiva, perchè è effetto. In questa guisa, se la conoscenza è causazione, il processo causale abbraccia quel gruppo di condizioni subobjettive che sono necessarie e sufficienti a funzionare da causa e quell'altro gruppo di condizioni subobjettive che sono necessarie e sufficienti a funzionare da effetto, e li stringe nella sua caratteristica connessione. Ma non divora il fattore objettivo nella causa, non annienta il fattore subjettivo nell'effetto. Insomma il vero reale è il concreto subobjettivo in ogni termine del rapporto causale. Aggiungiamo uno schiarimento. Noi passiamo non tanto da cause ad effetti, quando da causazioni a causazioni; questo è il più tipico farsi causale della nostra attività. In ogni momento i rapporti di causalità si realizzano, ma non solo da singola causa a singolo effetto, bensì da gruppi a gruppi di causalità e quindi nel senso che gli effetti stessi a loro volta diventano cause senza che — come vedremo — la varietà infinita dei fatti venga inceppata dall'invariabilità infinita dei rapporti. È sotto questo aspetto che la storia sia della conoscenza sia della realtà si riduce al progressivo alternarsi di complicazioni

Digitized by Google

causali, non all'inane movimento di ciò che non prolunga in modo nuovo la serie dei fenomeni. È sotto questo aspetto che la causalità si può intendere nel modo più fecondo come identità di rapporto in una coppia di termini variabili all'infinito. Nella continua causazione della realtà c'è una continua produzione di fatti nuovi in una continua ripetizione di rapporti costanti. Perciò non i fatti ma certi rapporti si possono, entro certi limiti, prevedere; perchè questi rapporti non sono che lo schema astratto delle condizioni necessarie e sufficienti alla loro riproduzione. Perciò una libertà massima (varietà di parametri) è compatibile con una legge identica di costruzione. *I fatti per cui ed entro cui hanno luogo i rapporti causali non hanno bisogno di essere storicamente gli stessi.* Nuove entità e nuovi fatti, che prima non erano, appajono incessantemente e possono sempre apparire nella storia del mondo, ma la loro relativa novità non impedisce che essi si leghino causalmente fra loro.

Se l'esperienza non coglie che apparenti identità nella successione del differente, questo è il suo pregio; cioè è l'indicazione e insieme la presa di possesso del divenire che è certo universale realtà d'ogni ordine dell'universo. Questa verità — come fu già accennato sopra a proposito della contingenza — è salda non meno di quella della scienza.

Il vero e proprio rapporto causale, nella purezza di rapporto universale e necessario, è un prodotto d'astrazione. Ecco perchè l'esperienza non se lo trova dinanzi a sè. La grande e vivificante visione del continuo divenire dell'esperienza sarà un giorno condannata dalla visione inesorabile della scienza? No, mai: finchè l'esperienza si limiti a porre il divenire della causalità che non è poi altro che la spontaneità innovatrice del reale. In verità, negando il divenire cadiamo nella negazione della natura, la causalità diventa una parola priva di senso, ci condanniamo a trasportare tutte le nostre speranze nell'impossibile. Affermando invece, sia la conoscenza, sia la realtà come causazione, poniamo la relativa stabilità dei fatti compiuti e la possibilità anzi la necessità del progredire; intendiamo insomma la ragione che svela il movente d'ogni trasformazione.

§ 3. — In ogni fatto naturale (in quanto realizzazione momentanea d'un atto) c'è un *equilibrio* (valutabile col cosidetto

Digitized by Google

lavoro motore, cioè col prodotto di due elementi rispondenti, l'uno al limite massimo della massa messa in moto, l'altro alla velocità massima imprimibile) e insieme uno *squilibrio* atto a produrre l'impulso della forza motrice in una data direzione. Ora queste due condizioni (riscontrabili del resto nel funzionamento d'ogni macchina motrice), non caratterizzano del pari il processo d'ogni causalità e per conseguenza anche il processo della conoscenza? Non è vero forse che, anche in questa, ogni vero raggiunto già protende i suoi frutti all'avvenire, segno e pegno del valore causativo d'ogni effetto?

Ecco l'innovazione che la critica spregiudicata deve introdurre nella teoria della conoscenza considerata come fenomeno di causalità. Questo è il significato di quell'oscuro impulso objettivo che ci fa porre il fuori di noi e il senza di noi, e questo in pari tempo è il valore del pensiero comune, che indomabilmente afferma la realtà del mondo esteriore (1).

Non si pensò mai abbastanza tuttavia che l'*io*, che pare solo subjettivo, è subobjettivo, e che parimenti non abbiamo diritto di negare la subobjettività al *non io*. Si volle al contrario sostituire il mero soggetto e la mera causa all'attività subobjettiva in funzione causale, e vedere il mero oggetto, e quindi il mero effetto, nelle altre forme subobjettive di causalità che si trovano in rapporto causale colla prima. La fallace preoccupazione di stabilire una corrispondenza schematica fra il rapporto di soggetto a oggetto e il rapporto di *causa* a *effetto* condusse a dimenticare che tanto l'oggetto assolutamente oggetto cioè, l'oggetto in sè, quanto l'effetto assolutamente effetto cioè l'effetto in sè, sono assolutamente nulla. Ma questa tesi oltrepassa già i limiti dell'esperienza ingenua e quindi non verrà trattata che a suo tempo. (Cfr. Sezione II, Art. II, § 7). Stiamo dunque all'erta che l'astrazione non c'inganni e torniamo alla conoscenza come causazione.

§ 4. — Ci può essere d'ajuto a comprendere questa verità il ricordare che, per gli antichi, conoscere è amare. E l'amore non

(1) Sopra l'idea di causa considerata come fondamento della credenza al mondo esteriore, e quindi come condizione preliminare della sua conoscenza, Cfr. WEBER, *Vers le Positivisme absolue*, Paris, Alcan, 1903 pag. 186.

Digitized by Google

è forse l'acquisto all'improvviso dell'unità intima di due unità, con la capacità di causare un effetto? Questa è la sua vittoria. Tale sia anche la nostra conoscenza. Quando questa verità si approfondisce fino all'universale, allora lo spirito è compreso da un profondo senso dell'unità comune del tutto. E una nuova e strana capacità di comprendere e di penetrare fatti nuovi e ordini nuovi, quasi un misterioso ma inebriante senso di potere ci invade. Quindi lo sforzo incessante per attuare questa conoscenza non potrebbe essere mai troppo grande, se — come è sperabile — la nostra massima trasfigurazione filosofica fosse legata all'acquisto della nostra intima solidarietà di conoscenza e d'amore coll'universo.

Dove siamo giunti? Siamo giunti a riconoscere che, se la conoscenza stessa è causazione, l'idea che la conoscenza sia localizzata solo in noi, separata e separabile da tutto il resto, non ha fondamento; dato e concesso che la causazione sia il ritmo dell'universo. Il pensatore non è più un solitario, un essere inutile, un sognatore inerte; perchè se egli pensa è un causatore, perchè se egli identifica il conoscere l'amare e l'agire egli è un vero poeta nel senso greco della parola, almeno nel senso che la conoscenza è il poema dell'universo. La filosofia che avesse il privilegio di insegnare agli uomini questa sublime verità dovrebbe essere destinata ad esercitare una grande influenza.

Pure è evidente che queste cose non basta saperle teoreticamente. La teoria deve mutarsi in azione. Noi dobbiamo apprendere a vivere così. A noi tocca di ritrovare noi stessi, cioè la nostra praxis, nella praxis causale dell'universo.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO II

Della scienza in genere e in particolare delle scienze sperimentali.

1. Della scienza in genere e in particolare della scienza sperimentale. Definizioni — § 2. Condizioni, mezzi e forme dell'organamento logico della scienza — § 3. Certezze capitali, scopo, criterio della verità. — § 4. Condizioni, mezzi e forme della fisica. Illustrazione dei due postulati dell'esistenza objettiva della realtà e della razionalità della natura.

§ 1. — Ogni scienza in genere è un sistema di cognizioni vere, avente una doppia unità di contenuto e di forma.

Per sistema in genere s'intende una moltiplicità di dati (*data*) mediante certe relazioni (*vincula*) ridotti ad unità.

Per cognizione in genere s'intende l'affermazione d'un rapporto di distinzione e di unione tra la mente e un oggetto qualunque, sia esterno sia interno.

Per verità in genere s'intende l'accordo della nostra cognizione colla nostra realtà, in quel modo particolare che spetta all'uso normale del conoscere umano (1), colla compresenza cioè dell'insieme delle condizioni necessarie e sufficienti alla produzione dell'atto conoscitivo (2).

---

(1) Questa definizione non si riduce al concetto volgare della verità come l'accordo della nostra cognizione con una presunta realtà esistente in sè, indipendente dal nostro pensiero. Giacchè l'unica realtà di cui possiamo parlare è solo quella che è tale per noi, cioè la realtà nostra. Per il nostro pensiero non ne esiste punto un'altra,

(2) Cfr. Sezione II, capo I, art. 1.°.

Digitized by Google

In particolare, a seconda dei diversi gradi della conoscenza, si distinguono tre gradi diversi di realtà-verità: l'empirica, la scientifica, la filosofica.

1° La verità empirica è l'accordo contingente e particolare della nostra conoscenza rappresentativa coi fenomeni che ci vengono affermati dall'osservazione esterna o interna. Questo tipo inferiore di verità non ci è provato che dalla testimonianza della nostra coscienza. Quindi si capisce come la verità empirica non ha che un valore limitato alla sfera inferiore della conoscenza (1).

2° La verità scientifica è la necessità e l'universalità delle nostre conoscenze. È chiaro che questa verità non può risultare che dal pieno insieme delle condizioni necessarie e sufficienti alla produzione dell'atto conoscitivo. Per le scienze razionali (che hanno per tipo la logica e per strumento la deduzione) la verità è puramente la necessità e l'universalità di ragione; per le scienze sperimentali (che hanno per tipo la fisica e per strumento l'esperimento) la verità scientifica è la necessità e l'universalità di ragione e di fatto. Queste condizioni costituiscono quella vera e preziosa oggettività della conoscenza scientifica che è l'unità del soggettivo e dell'oggettivo, contro cui vengono a infrangersi tutte le objezioni dello scetticismo. Quindi risulta che la verità scientifica può anche dirsi, da questo punto di vista, l'oggettività razionale o sperimentale delle nostre conoscenze (2).

---

(1) L'esperienza non basta alla costituzione della scienza. « Non è per la sola sensazione che si sa », dice Aristotele: οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι. (*analyt. post.* I, 31).

Αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ ἀνάγκη καθ' ἕκαστον, ἡ δ'ἐπιστήμη τῷ τὸ καθόλου γνωρίζειν ἐστίν. Del resto il concetto dell'esperienza è stato chiarito direttamente nel capo I.

(2) Vedremo in seguito che lo scienziato quando deduce, sia col calcolo sia coll'esperimento, cerca di mettere la sua ragione in condizioni tali da rispondere uniformemente alle esigenze del problema e da non introdurre variazioni derivate dalla sua personalità. Si potrebbe dire che equazioni ed esperimenti sono strumenti per i quali egli rende costanti le sue relazioni soggettive coll'oggetto recidendo con la ragione ogni sua variabile sensibilità. Questa costanza di relazione dell'apparato logico dello scienziato col sistema che egli studia costituisce la base della cosidetta objettività, così del matematico nel calcolo come del fisico nell'esperimento.

Digitized by Google

3° La verità filosofica verrà chiarita dal pensiero puro (1).

L'unità di contenuto in fine dipende dalla natura speciale dell'oggetto al quale le cognizioni si riferiscono; l'unità di forma invece dipende dalla mera connessione logica delle cognizioni.

§ 2. — L'unità del sistema scientifico risponde a certe condizioni, si compie con certi mezzi, e viene espressa con certe forme.

A) Le condizioni sono di due specie:

1° condizioni di evidenza logica cioè proposizioni primitive per esigenza naturale a cui nessuna mente atta a ragionare si può sottrarre: principj logici e assiomi puri;

2° condizioni di opportunità pratica cioè proposizioni primitive per convenzione: assiomi misti o postulati (2).

B) I mezzi sono di due specie:

1° mezzi d'analisi: definizioni;

2° mezzi d'invenzione e di prova: dimostrazioni.

C) Le forme sono pure di due specie:

(1) Siccome l'oggetto di questa Sezione I non è che la trattazione del problema causale in ordine all'esperienza (Capo I) e alla scienza (Cap. II-V), mentre la trattazione in ordine alla filosofia propriamente detta (gnoseologia e metafisica) formerà l'oggetto della Sezione II, tralasciamo ora di notare come nè i dati di fatto dell'esperienza nè i risultati di ragione e di fatto della scienza verranno soppressi nella sintesi filosofica del pensiero. Le questioni del dualismo di soggetto e oggetto, del contingentismo e della non logicità, ad esempio, non saranno punto cacciate via dal pensiero filosofico, ma anzi riaffermate in tutta la loro indomabile esigenza. L'unica novità sarà questa, che tutto ciò che è condizione essenziale della conoscenza e della realtà cioè infine della vita del pensiero verrà sintetizzato sotto la forma della nostra suprema esigenza. Il filosofo che trascurasse l'esperienza e la scienza farebbe come colui che guarda il cielo e non riconosce la terra su cui poggia i suoi piedi. Il vero e fecondo pensiero della realtà universale non può non essere la compenetrazione di tutti i suoi proprj momenti e di tutti i suoi proprj valori. Colla demolizione delle premesse non si può edificare il ragionamento. Ma questo non è che un infelice paragone! Voglio dire che colla negazione dell'esperienza e della scienza non si può costruire la filosofia. Per lo svolgimento del concetto di verità filosofica cfr. Sezione II, Capo I.

(2) Noi riserbiamo il nome di *assiomi* alle sole proposizioni indimostrabili ed immediate che appariscono indispensabili a ragionare. Per conseguenza non diamo il nome di assiomi puri a quelle proposizioni che non sono indispensabili alla logica pura, benchè indimostrabili ed immediate. Così, sotto il nostro nome generico di *postulati* vengono compresi anche quei principj fon-

Digitized by Google

1° forme logiche elementari, suddivisibili ancora in due tipi, secondo che sono rivolte all'espressione simultanea o successiva delle conoscenze meno complesse, cioè

a) nel rispetto della simultaneità: concetto;

b) nel rispetto della successione: giudizio e raziocinio;

2° forme d'ordine (o di metodo) suddivisibili pure in due tipi, secondo che sono rivolte all'espressione simultanea o successiva delle conoscenze più complesse, cioè

a) nel rispetto dell'identità: forme del metodo razionale;

b) nel rispetto della causalità: forme del metodo sperimentale.

Soddisfacendo a queste condizioni, impiegando questi mezzi, elaborando queste forme, attraverso modalità diverse che qui non è d'uopo far apparire, ogni scienza esatta si costituisce come un sistema ipotetico-deduttivo.

§ 3. — Questa teoria schematica vuole essere giustificata da alcune nette considerazioni.

Due certezze capitali noi dobbiamo acquistare in ogni scienza, cioè:

1° la certezza dei dati,

2° la certezza dei rapporti.

Al primo scopo, ogni singolo dato deve essere ben distinto dagli altri e determinato positivamente in sè (cioè per quel dato che è, e non per quel che non è), conforme a quelle condizioni di necessità logica che sono comuni a tutti i pensabili e ne regolano la convenienza (principio statico-analitico della conoscenza). Al secondo scopo ogni rapporto deve essere ben posto come ciò che non può essere quello che è senza una ragione sufficiente, conforme a quelle condizioni di necessità logica che sono comuni a tutti i pensabili e ne regolano la dipendenza (principio dinamico-sintetico della conoscenza),

---

damentali, ma non di pura logica, che alcuni chiamano anche assiomi speciali e noi assiomi misti, per esempio: gli *assiomi fisici* del principio di energia, delle forze centrali, di reazione, di collegamento delle forze, etc. Anche il WUNDT, il quale tuttavia continua a chiamarli, « assiomi fisici » riconosce che siffatti principj, rigorosamente parlando, sono piuttosto ipotesi permanenti (Cfr. WUNDT, *Logik*, II, I, 620 segg; e *System*, 472).

Digitized by Google

La certezza dei dati si appura mediante i processi dell'esperienza cioè dell'osservazione immediata e mediata; la certezza dei rapporti si appura coi nessi e colle forme indicate. I termini singoli, essendo eminentemente alogici e distintivi, rappresentano la contingenza nel sistema; i rapporti, essendo eminentemente logici e unificativi, rappresentano la necessità.

Raggiunte queste due certezze preliminari (dell'esperienza e della scienza) la filosofia potrà affrontare il suo compito sintetico (perfettamente autonomo) raccogliendo la molteplicità alogica particolare e contingente dell'esperienza, mediante i rapporti logici generali e necessarj della scienza, nell'unità del sistema universale.

Ciò posto facilmente si vede che la scienza sodisfa alla funzione legale della conoscenza, e che le sue affermazioni sono inattaccabili così dall'esperienza come dalla filosofia a patto che si riferiscano al punto di vista strettamente *relativo* (ipotetico-deduttivo) che la scienza solo è in grado di determinare colle sue condizioni, coi suoi mezzi e colle sue forme. Lo stesso concetto della verità scientifica in senso stretto acquista così un aspetto sociale e legale che ci permette di comprendere che la verità scientifica d'una proposizione non può altrove consistere che nel suo accordo necessario e universale col sistema legale delle nostre conoscenze. La funzione legittima del nostro pensiero poi è in fondo caratterizzata da un gruppo di esigenze che tracciano al ritmo dello spirito l'impossibilità di variare al di là d'un certo limite.

Del pari si vede che la filosofia, intesa come riflessione dello spirito sopra di sè e quindi sopra l'unità universale della realtà, senza restare nei campi speciali dell'esperienza e della scienza, cioè senza usurpare i loro compiti, in primo luogo non può nulla affermare che sia smentito dall'esperienza o dalla scienza; in secondo luogo nulla dovrebbe ignorare di ciò che è contenuto nell'esperienza o nella scienza; in terzo luogo non può e non deve sentirsi in alcun modo impacciata da quel contenuto empirico e scientifico che vuol essere conservato ma superato nella sintesi speculativa. La nostra umanità filosofica insomma si sviluppa solo alla condizione che la sua formazione autonoma sia condizionata da un'informazione progressiva, che è poi quel-

Digitized by Google

la che si risolve nel continuo bisogno d'aver coscienza di tutti i valori spirituali e di rendersene conto sempre più nobilmente.

Un altro importantissimo fatto va notato ed è che forme rudimentali che si pongono al limitare d'ogni scienza devono essere col massimo rigore determinate e nettamente distinte dalle conseguenti. A questo proposito servono i mezzi indicati: la definizione e la dimostrazione. Per mezzo della definizione ($x = a\ b$) le nozioni si distinguono in primitive e derivate. Per mezzo della dimostrazione (Hp. $\supset$. Ths) analogamente le proposizioni si distinguono in primitive o derivate o, meglio, dedotte (teoremi). Oltre le nozioni primitive è impossibile andare. Questo fatto spezza già di per sè il vecchio tropo del regresso all'infinito mosso dagli scettici contro il valore della scienza. S'aggiunga che il doppio concorso della definizione e della deduzione nella costituzione dei fondamenti d'ogni scienza — come sistema ipotetico-deduttivo — impedisce anche da questa parte, cioè dal punto di vista del metodo, che la tradizionale istanza rialzi la scettica testa a convalidare l'acatalessia di Pirrone. Finalmente la condizione della necessaria ed universale legalità stringe con infrangibile nesso i varj anelli della catena ipotetico-deduttiva delle verità (1).

Quindi la catena ipotetico-deduttiva (2) delle verità per un

(1) Il principio della legalità si risolve poi nel principio della relatività, o dell'assoluta potenza del relativo, senza cui la scienza sarebbe impossibile, anzi sarebbe impossibile la stessa realtà. Perciò si capisce che, riducendosi tutti i dieci tropi enumerati da Sesto Empirico nell'ottavo, che è il tropo della relatività, e questo principio essendo, non la rovina, ma la salvezza della scienza, il pensiero fondamentale che penetra tutte le objezioni dello scetticismo contro la scienza si riduce a zero. Noi dobbiamo ammettere che più una verità scientifica è potente estensivamente e comprensivamente, più in un certo senso, essa è relativa. Il potenziamento d'una verità non è altro che il potenziamento della sua relatività. Sul potenziamento del concetto si veda la mia comunicazione: *Sulla natura extralogica delle leggi di tautologia e d'assorbimento nella logica matematica.* IV Congresso internazionale dei matematici (Vol. 3.° IV, 6) Roma, 1909.

(2) L'induzione nelle scienze esatte, non si incontra che come ipotesi di lavoro. Tuttavia il suo impiego è vasto e importantissimo; ma essa per sè sola non prova, con certezza logica, alcuna verità.

Quanto alla natura e al valore deduttivo del processo da n ad $n + 1$ che il POINCARÉ sostiene essere l'essenza di ogni procedimento matematico (cfr. *La Science et l'Hypothèse*) si veda la mia nota: *Sull'origine delle idee.* R. Accad. Lincei, 1909.

Digitized by Google

capo è solidamente attaccata al pensiero e al suo correlativo contenuto (per mezzo delle nozioni e delle proposizioni primitive che sono formazioni naturali dell'esperienza immediatamente evidenti, di natura e portata ad un tempo soggettiva e oggettiva), per l'altro verso si prolunga senza fine. Da ciò si ricava che nell'ordinamento logico delle conoscenze scientifiche il regresso all'infinito è impossibile.

Se si chiede ora quale sia lo scopo precipuo delle scienze, la risposta è molto ovvia. Esso consiste, non già nella esplicazione della natura intima di certi enti, ma nella dimostrazione deduttiva di certi rapporti, che trovano poi la loro espressione o nei teoremi della matematica o nelle leggi della fisica e scienze affini (1). La scienza invero non cerca mai di determinare la natura degli enti o termini singolari che entrano nei suoi processi o almeno la cerca in quanto questa sia presumibilmente risolvibile in una relazione (2). Sarebbe qui superfluo dimostrare come e perchè il risultato d'ogni dimostrazione scientifica in generale (teorema o legge) sia sempre la tesi di un rapporto necessario di variazioni e come ogni scienza esatta e in particolare la fisica sperimentale, che si occupa della determinazione esatta delle leggi causali della natura, sodisfi del tutto alle condizioni teoriche esposte.

Aggiungiamo un ultimo avvertimento. Ogni scienza esatta ha in sè il criterio necessario e sufficiente delle sue verità, ed ha altresì il diritto non che il dovere di imporre le sue verità alla conoscenza. Frattanto la verità scientifica è sempre una, malgrado la varietà infinita delle verità dei modelli soddisfacenti. Nè la filosofia ha bisogno o diritto di alterare in nulla le verità dimostrate dalle scienze per comporre quella sintesi universale del conoscere e dell'essere che costituisce il suo oggetto supremo. Ogni grado del conoscere ha un campo d'azione suo pro-

(1) Con questo non si pretende già di identificare le leggi causali ai teoremi. Si vuole solo osservare che, come non c'è legge, così non c'è teorema senza relazione, senza variazione, senza dipendenza costante. Ma il teorema è pura verità di ragione, la legge causale invece è verità di ragione e di fatto.

(2) La chimica stessa, la quale è costretta a fare ipotesi sulla costituzione formale della materia, senza le quali non può trovare le sue relazioni, finirà sempre per risolvere *presunti* elementi semplici in sistemi di *elementi* indecomposti.

Digitized by Google

prio, un modo di essere e di operare *sui generis* e quindi una sua irrefragabile libertà. Finchè stiamo nell'esperienza non abbiamo bisogno nè di scienza nè di filosofia. Finchè stiamo nella scienza abbiamo dovere di valerci dell'esperienza, ma nè diritto nè dovere di preoccuparci di filosofia. Quindi gli scienziati *ut sic* hanno ragione di astenersi dalla metafisica. Ma se vogliamo penetrare nella regione propria della filosofia, non solo abbiamo il dovere di rispettare tutte le forme di conoscenza, perchè dobbiamo rendercene conto, ma abbiamo il dovere di rendercene conto, perchè dobbiamo rispettarle superandole. La Filosofia invero è la patria di tutte le conoscenze, il cielo supremo di tutte le verità.

§ 4. — Occorre adesso fermare questi concetti generali nel caso speciale di quelle scienze che hanno per oggetto precipuo la determinazione esatta dei rapporti causali o senz'altro delle cause. È cosa risaputa che son queste le scienze sperimentali e propriamente le scienze fisiche. Resterebbe anche da sapere se il metodo sperimentale si possa applicare con profitto anche in quelle scienze che hanno per oggetto lo studio della realtà interiore e segnatamente della Psicologia, intesa come scienza esatta delle relazioni psichiche, o meglio come scienza delle funzioni della coscienza, secondo la definizione del Kiesow (1). E questa questione va, s'intende, esaminata non in generale ma in rapporto alla scienza esatta che è il tema della presente ricerca. Ma, siccome quest'ordine di ricerche è ancora nel periodo di elaborazione, e si può convenire che se si volesse attribuire dignità e valore sperimentale a *tutte* quelle indagini di psicologia che si gabellano per tali e non sono che l'espressione di un facile dilettantismo, non si mancherebbe di far sorridere quei tecnici che sanno e vogliono rispettare severamente le esigenze del metodo sperimentale, così per ora ci limitiamo ad indagare il criterio sicuro, in base a cui sia possibile, a tempo e luogo, fare questa scelta. Se poi vi siano o no due causalità, la fisica e la psichica, se sia o non sia temerario avventurarsi nelle ricerche della causalità psichica col sussidio degli istru-

(1) Cfr. Capo VI, Art. II.

Digitized by Google

menti che si impiegano nella Fisica e via dicendo, sono questioni importantissime che saranno trattate con profitto solo quando l'interpretazione della teoria sperimentale sia bene fondata nel campo delle scienze fisiche, dove la sicurezza della determinazione causale è pacifica. In ogni caso è evidente che la Psicologia sperimentale non può essere che una generalizzazione del gruppo determinato delle scienze fisiche, e che queste sono tanto più certe del fatto loro quanto più prescindono dagli ampj voli ai quali possano dar origine anche nel modo più confortante. Con la scorta di questi criterj cominciamo pertanto dall'esame delle condizioni, dei mezzi e delle forme che costituiscono l'organamento logico della fisica.

Ma, siccome delle condizioni di evidenza logica sarebbe superfluo trattare perchè esse si riducono a quei principj e assiomi puri che noi diciamo inevitabili in ogni caso di conoscenza, in quanto una mente sana, bene ordinata ed educata a ragionare non vi si può assolutamente sottrarre, e quindi sono comuni ad ogni scienza, possiamo subito considerare quali sieno le condizioni di opportunità pratica, cioè i postulati più generali che si impongono alla costituzione della fisica. Questi postulati, senza cui la conoscenza causale resterebbe impossibile e la realtà medesima incomprensibile, sono almeno due: 1° l'esistenza objettiva della realtà, a cui si connette il principio della conservazione dell'energia; 2° la razionalità della natura (1).

Tutti e due sono principj la cui verità è prima presunta e poscia provata dal fatto stesso della scienza fisica, mentre non sarebbe impossibile negare teoricamente l'uno e l'altro, vale a dire così l'esistenza del mondo esterno come la razionalità della natura, dai quali principj dipende la possibilità della conoscenza scientifica del reale. Ma errerebbe chi credesse di poter as-

(1) Si può avvertire che il postulato della razionalità vale quello dell'uniformità delle leggi di natura « senza di cui la natura così com'è sarebbe per noi inintelligibile » (Masci, *Logica*, 323). « L'esistenza objettiva d'un ordine razionale non è un cieco atto di fede o una semplice concessione al senso comune, come crede il Duhem, ma è il necessario postulato d'ogni conoscenza, la cui giustificazione sta appunto nell'impossibilità di concepire una realtà conoscibile che non contenga in sè le condizioni per divenir tale, cioè per essere tradotta in termini di pensiero ». (Aliotta, *La reazione idealist. etc.*, 498).

Digitized by Google

serire che, con l'accettazione di questi postulati, la scienza fisica è costretta a far opera di metafisica, e per converso di poter stabilire che la metafisica costituisce i fondamenti della fisica. Non dimentichiamo che in due modi ben diversi, per natura e per valore, la scienza fisica ammette la concordanza del pensiero alla realtà, in primo luogo la *postula* come un principio che è la condizione pratica della sua possibilità, in secondo luogo la *riconosce* come un risultato delle sue operazioni deduttive. Ma in nessuno di questi modi nè fa nè presume di fare opera metafisica.

Non dimentichiamo insomma che i postulati, insieme coi principj logici o assiomi puri (logicamente necessarj), costituiscono soltanto le condizioni di lavoro alle quali deve soddisfare la fisica per essere possibile. Ma nè la natura, nè il valore della fisica dipendono dalla natura e dal valore di queste condizioni regolatrici, benchè di queste la fisica non possa assolutamente fare a meno. Per meglio chiarire l'importanza dei due postulati stabiliti, illustriamo ora brevemente alcuni punti di vista d'ordine più elevato che se ne possono ricavare.

È ovvio consentire in primo luogo che la scienza fisica suppone e insieme esige una concezione realistica, suppone cioè la credenza all'esistenza degli oggetti empirici indipendentemente dalla nostra volontà. Tutti consentono che l'esperimento non avrebbe alcun senso senza la fiducia comune nell'esistenza di un mondo esteriore di oggetti e di fatti in rapporti più o meno stabili fra loro, relativamente fuori della volontà del soggetto senziente. Chi si metterebbe a sperimentare se non credesse fermamente all'esistenza objettiva della realtà? Tuttavia ben pochi, massime fra i filosofi, sono capaci di capire che la scienza fisica non si erige perciò sul terreno metafisico, fraintendendo la ragione per cui i fisici non possono rinunziare al postulato dell'esistenza della realtà objettiva, che in sè è veramente affermazione metafisica. Pure è d'uopo comprendere che, se il fisico deve essere francamente realista, per l'attitudine pratica che egli deve assumere e mantenere, dall'inizio della sua indagine fino alla fine, il dualismo empirico gli si impone solo come ipotesi di lavoro. Invero neanche a lavoro compiuto, l'affermazione del valore objettivo delle leggi non si autentica

Digitized by Google

sopra il terreno metafisico, perchè, come vedemmo, la verità fisica differisce dalla verità metafisica per condizioni, mezzi e forme *sui generis*. Insomma è chiaro che quando il fisico vuol fare il metafisico non è più fisico e viceversa. Quindi non c'è pericolo che fisica e metafisica vengano a usurparsi il campo reciprocamente. Ogni pretesa sia di competenza scientifica della metafisica sia di competenza metafisica della fisica è infondata, giovando la confusione solo a coloro che si ostinano a trastullarsi coi fossili della critica. Se è così, se nella scienza dobbiamo francamente fare come se il rapporto di causa si potesse cercare e trovare integralmente come un rapporto fra altri rapporti estrinseci al soggetto e cioè come un dato fra altri dati nell'incatenamento coerente della realtà, si vede anche quanto sia infondata la pretesa di coloro che assegnano alla filosofia il dovere di accettare la tesi dualistica, anzitutto come vantaggiosa all'interpretazione dell'universo e infine come quella che viene provata vera dalle scoperte progressive della scienza.

È ovvio in secondo luogo consentire che, se non si ammettesse che la natura è ordinata in modo logico e che noi possiamo afferrarne la connessione, il tentativo di conoscere scientificamente le leggi della natura diventerebbe assurdo. La necessità di ammettere il postulato della razionalità del reale in ultima analisi equivale al postulato dell'intelligibilità di tutte le cose, perchè, se la natura (che in questo caso significa la realtà tutta quanta) non fosse razionale, così com'è e così come diventa, resterebbe inintelligibile. I continui trionfi della fisica poi dimostrano ad oltranza il fondamento della nostra ipotesi della logica della natura in quanto provano che essa è dedotta da quello che si potrebbe dire la plasticità della natura, secondo la frase del James il quale, ripete, in accordo coi più grandi filosofi, che la natura si piega al nostro intelletto (1). Quei trionfi insomma ci dànno tutto il diritto di attendere che cause eguali in condizioni eguali producano effetti eguali.

Ma, poichè del pari questo significa che la natura entro certi

(1) W. James : *Le dilemme du determinisme*. Cfr. Critique philosophique, XIII, 2, pag. 274.

Digitized by Google

limiti si piega alla causalità, tanto che noi siamo costretti a postularne il principio, un problema si impone a chi come noi si proponga esporre la dottrina di quella scienza che è in grado di determinare le leggi causali. Qual'è l'origine dell'idea di causa e del principio di causalità?

La discussione di questo importantissimo problema gnoseologico sarà fatta nella Sezione seconda.

Quanto ai mezzi ed alle forme dell'organamento logico basterà notare che la fisica non ha bisogno di criterj suoi proprj nè per la teoria della definizione nè per quella delle forme elementari, appagandosi dei criterj della logica generale pura. Invece circa la teoria della dimostrazione e quella delle forme d'ordine è indispensabile una trattazione speciale. Pertanto, dopo che avremo chiuso questo Capitolo, in primo luogo con uno schiarimento rispetto ai dati ed ai rapporti costanti della fisica, in secondo luogo colla definizione del concetto scientifico di rapporto causale, ed esaminato nel Capitolo seguente il gruppo più importante delle questioni che a proposito di questa definizione si possono sollevare, esauriremo la teoria della dimostrazione fisica nel Capitolo terzo.

I dati singoli e contingenti della fisica sono i fatti; i rapporti universali e necessarj sono le leggi che esprimono i rapporti causali (1). La conoscenza fisica poi è insieme verità di fatto e verità di ragione. Questa dualità di ragione e di fatto è, in certo senso, la proprietà tipica di ogni fenomeno studiato dalla fisica e in pari tempo di ogni causalità. Non ci è un fenomeno studiato dalla fisica che sia semplicemente sensibile (cioè di fatto) o semplicemente razionale (cioè di ragione).

La realtà, in quanto conosciuta dalla fisica, esprime sempre una dualità unificata di ragione e di fatto. Le leggi causali esprimono in modo eminente questa relazione sintetica in cui, alfine, si integra il vero concetto della verità, che la scienza

(1) Tra legge fisica e causa si fa spesso grande confusione, ma qui basterà avvertire che legge è formula d'un rapporto costante di variazione fra causa ed effetto e, in breve, la funzione di una causa. Dunque causa ed effetto non sono che i termini estremi di quel rapporto che viene espresso dalla legge.

Digitized by Google

sperimentale esige, in modo conforme ai principj logici e ai suoi postulati, cioè alle sue condizioni.

I rapporti causali espressi dalle leggi di natura, che la scienza fisica riesce coi suoi metodi a determinare, rivelano la legalità del processo della natura (1), come fu già asserito dal Helmholtz, e vengono man mano assunti come tessuti fondamentali da quel vitale centro logico di sintesi che è la filosofia.

(1) Quest'idea della legalità della natura in generale, fondata sulla prova delle leggi, è appoggiata dal MEYERSON, Cfr. *Identité et réalité.*

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO III.

Concetto scientifico del rapporto causale.

§ 1. Definizione del rapporto causale — § 2. Glossa prima — § 3. Glossa seconda.

§ 1. — Possiamo finalmente procedere alla definizione del concetto scientifico di rapporto causale fissando le note che compongono la sua ricca comprensione (1). Non pare dubbio che questo concetto sia dovuto al prodotto di quattro note: due generiche e due qualificative. Le due note generiche e primarie sono: la successione e la necessità; le due note qualificative e derivate sono: la complessità dei due termini e l'uniformità o equivalenza di rapporto.

La prima nota generica afferma che causa ed effetto sono due momenti nell'ordine naturale dei fenomeni che si svolgono uno dopo l'altro nel tempo. La causa è l'antecedente, l'effetto è il susseguente. In questo senso diciamo che tale relazione è transitiva, giusta l'ordine cronologico della produzione.

La seconda nota generica afferma che la causa e l'effetto sono fra loro connessi in una relazione d'ordine formale assolutamente innegabile che appartiene insieme alla realtà ed al pen-

(1) Riconoscendo il lato di verità contenuto nel vecchio principio che « la natura delle cose si coglie non nel loro essere, ma nel loro divenire » noi dedicammo la prima parte dell'opera alla ricerca storica. Le note che proponiamo ora per la definizione del rapporto causale, non sono che il risultato dello studio della vita del problema della causalità, quale ci viene rivelato dalla continuità del processo storico dei sistemi scientifici e filosofici.

Digitized by Google

siero, vale a dire talmente essenziale che la sua negazione importerebbe insieme la negazione radicale della stessa ragione nonchè della realtà. In questo senso diciamo che tale relazione è necessaria, giusta l'ordine logico della deduzione.

Riassumendo, la prima nota concerne l'ordine cronologico di produzione, la seconda concerne l'ordine logico di deduzione. Senza l'insieme di queste due note la conoscenza delle leggi della natura sarebbe impossibile; invero conoscere le leggi della natura propriamente significa, «essere in grado di dedurre dallo stato attuale delle cose lo stato loro per un istante qualunque del tempo» (1). Impiego insomma dell'ordine logico di deduzione sopra l'ordine cronologico di produzione.

La prima nota qualificativa indica che i due membri del rapporto causale sono sempre complessi, cioè sistemi di condizioni, distinguibili pel grado vario della loro complessità. La causa non è mai un fatto unico e così è dell'effetto.

La seconda nota qualificativa indica che ogni rapporto causale è in fondo un rapporto d'uniformità o d'equivalenza tra i valori relativi di due sistemi di quantità variabili. Questa nota permette che ogni rapporto causale si esprima con una formula unica indicante un rapporto costante di variazioni, vale a dire un rapporto di variazioni in proporzioni definite.

Indicate così le quattro note, sono indispensabili alcuni schiarimenti.

Anzitutto componendo le due note primarie una definizione generica del rapporto causale potrebbe essere questa, che la causalità evidentemente significa necessità relativa d'una successione, ossia una successione necessaria. La causa, sempre in senso generico verrebbe definita come l'antecedente necessario d'un fatto, bene inteso, sotto il rispetto pel quale è equivalente all'effetto. E in pratica, per far presto, molte volte ci contentiamo di questa definizione generica, certo troppo lata per il concetto che si vuole individuare. Ad evitare questo inconveniente per l'ordinario si ricorre ad un espediente molto

(1) Cfr. le mie op. prec.: *Del nuovo spirito della scienza e della filosofia*, (1907) - *Dell'Essere e del Conoscere (1911)* - *Il Pensiero puro (1913)*.

Digitized by Google

comodo (perchè evita la specificazione delle altre note), cioè si aggiunge alle note generiche della successione e della necessità la condizione specifica, ma sempre indeterminata, della sufficienza. Così allora si dice che la causa è l'antecedente necessario e sufficiente dell'effetto considerati sotto lo stesso rispetto o anche il complesso delle condizioni antecedenti necessarie e sufficienti alla produzione dell'effetto, o senz'altro il complesso delle condizioni necessarie e sufficienti alla produzione dell'effetto, includendo in questo caso, evidentemente la condizione del tempo (1).

Se non che il vero e pieno concetto del rapporto di causalità non si può fissare logicamente (in modo esatto) se alle note generiche della successione e della necessità non si aggiungano le note qualificative della complessità e dell'uniformità di rapporto o equivalenza dei due membri. Quindi una definizione della causalità potrebbe essere questa: la causalità è la successione necessaria di due sistemi equivalenti.

Vediamo ora di dare alla definizione suddetta un aspetto più conforme alle esigenze scientifiche, valendoci anzitutto delle cognizioni correnti sulla teoria della causalità, e segnatamente delle indicazioni del Masci.

« È noto che si può rendere più precisa la definizione della legge assumendo come elemento di essa il concetto della *funzione* matematica. In Matematica una quantità si dice funzione di un'altra, quando tutte le variazioni sue dipendono dalle variazioni di quest'altra. Quindi la più semplice espressione della legge è la formula della più semplice funzione matematica, $y = f(a, x)$; la quale significa che i valori di y variano come quelli di x, posto a costante, e costante il rapporto di dipen-

(1) Questa tesi viene lumeggiata dal RENOUVIER: « ... on donne habituellement le nom de cause à tout phénomène naturel dont la présence ou la production en des circostances définies sont suffisantes pour qu'existent ou que se produisent d'autres phénomènes, qu' on appelle alors ses effets. La différence entre les sciences et le langage commun, sous ce rapport, consiste en ce que les sciences définissent, avec précision et généralité à la fois, les différents ordres de conditions dont dépendent ses phénomènes, et qu' elles spécifient les modes de dépendance de ceux qui se produisent, par rapport à ceux qui en sont les conditions nécessaires et suffisantes ». (*Les dilem. d. l. métaph. p.*, Paris, Alcan, 1901, pag. 130).

Digitized by Google

denza di y da a» (1). «Inoltre, siccome ogni legge, e in particolar modo ogni legge causale, è la formula di un rapporto di variazioni, così il procedimento fondamentale (per la soluzione del problema della causalità) è di paragonare tra loro le serie variabili per trovare il rapporto». Cosicchè, chiamando y una serie di variazioni ed a un'altra serie, e y_1, y_2, y_3... y_n ed a_1, a_2, a_3... a_n le variazioni delle due serie, avremo trovato che le due serie sono in rapporto causale fra loro quando avremo trovato che $y_1 = f(a, a_1)$, $y_2 = f(a, a_2)$, $y_3 = f(a, a_3)$... $y_n = f(a, a_n)$; e sostituendo x agli indici 1, 2, 3... n di y e di a si ha, $y_x = f\ a, a_x$, che è la formula matematica della legge (2).

§ 2. — Per illustrare meglio la nostra definizione aggiungiamo due glosse importanti, la prima sopra la questione dell'eguaglianza e della disuguaglianza nel rapporto causale, la seconda sulla questione della necessità.

Glossa prima. — Posta la formula $y_x = f(a, a_x)$ come espressione matematica della legge causale, si domanda come sia compatibile nonchè visibile in tale formula la condizione ineliminabile della successione temporale dell'effetto alla causa. Invero da un lato tale formula, affermando l'uniformità costante di rapporto tra i valori relativi di due sistemi variabili fungenti da causa ed effetto, pone senza dubbio un'eguaglianza, che per sè stessa non importa successione nel tempo. Dall'altro, se il concetto di causalità importa la nota del tempo, questa nota a sua volta importa che istanti successivi corrispondano a valori crescenti di una variabile, conforme alla convenzione per la misura del tempo adottata nella meccanica razio-

(1) Masci, *Logica*, 2ª ed. pag. 388.

(2) Masci, *Logica*, 2ª ed. pag. 394-395. Veramente la def. di funzione matematica qui riferita potrebbe parere insufficiente, se all'idea che una qualità sia funzione d'un'altra quando tutte le variazioni sue dipendono dalle variazioni di quest'altra non si aggiungesse « e quando per ogni valore dato ad una delle variabili esiste uno ed un solo valore dell'altra variabile ». Cfr. Fubini, *Lezioni di analisi matematica*. Sten, Torino, 1913, pag. 84. Per la def. di funzione continua in un punto, cfr. poi ib. pag. 104. Sarà utile avvertire che, in generale, i due membri d'una equazione matematica possono essere sistemi complessi di variabili.

Digitized by Google

nale. Segue che le relazioni fra istanti di tempo si esprimono, come relazioni di grandezza fra i numeri corrispondenti, per mezzo dei segni $>$, $=$, $<$.

Perciò se y è consecutivo ad x, sarà $y > x$. Il che è quanto dire che, se l'effetto y è consecutivo alla causa x, sarà l'effetto maggiore della causa. Ma allora come si concilia l'eguaglianza posta dalla prima formula matematica della legge, colla diseguaglianza posta dalla seconda?

Questo interessante problema è già stato presentato dallo Spaventa, benchè da un punto di vista diverso, quando pose che « causa ed effetto devono essere insieme identici e differenti (cioè non identici) sotto il medesimo rispetto » (1). Questa strana condizione, a suo avviso, deriva dal fatto che in generale lo schema dello sviluppo è l'aumento dell'essere in sè stesso (2). L'essere aumenta, egli dice, gli si aggiunge qualcosa... In questa *identità e differenza insieme* consiste il *fine;* l'essere è principio e fine di sè stesso. È in primo luogo evidente che la via adottata dallo Spaventa per spiegare il progresso delle esistenze ha profonda attinenza con quella adottata da quegli scienziati che considerando la successione temporale come una serie di valori crescenti e, inserendo in essa il rapporto causale, vedono nell'effetto una costante additiva temporale che nella causa non si riscontra. Così, cioè per l'introduzione di questa integrazione temporale, resta modificata la relazione tra i sistemi che dal punto di vista puramente quantitativo erano equivalenti. In secondo luogo è evidente che adottando questa convenzione (imposta dall'impossibilità di eliminare la nota temporale della causalità) non si può affermare che la causa sia in tutto e per tutto eguale all'effetto.

Se, com'è certo, causa ed effetto sono successivi, e i successivi sono disuguali, affermare l'eguaglianza di causa ed effetto, significherebbe affermare l'eguaglianza dei disuguali. Prima di proporre la nostra soluzione accenniamo di volo alla teoria del Brófferio (3), il quale ha fatto sottilmente notare che

(1) SPAVENTA, *Esperienza e metafisica*, pag. 47.
(2) id. pag. 50.
(3) BROFFERIO - *Le specie dell'esperienza*, pag. 385.

Digitized by Google

la causalità non suppone l'eguaglianza fra antecedenti e conseguenti, ma fra gli antecedenti di un dato conseguente e i conseguenti di un dato antecedente. Questo rilievo è importante. In fondo il Brofferio vuol dire che un dato effetto (conseguente) può avere parecchie cause (antecedenti), le quali pertanto devono essere fra loro equivalenti. E del pari che una data causa (antecedente) può avere parecchi effetti (conseguenti) i quali pertanto devono essere fra loro equivalenti.

E appunto l'uniformità del rapporto causale significa così l'equivalenza delle cause come l'equivalenza degli effetti. Trovare gli equivalenti per tutte le specie di fenomeni, sicchè dalla misura di fenomeni diversi antecedenti si possa arguire la misura di fenomeni diversi e sequenti, ecco allora quale aspetto nuovo acquista il problema della causalità. Ciò posto, il Brofferio conclude che, anche così, si potrà soltanto ammettere che l'effetto è relativamente eguale alla causa in quantità, ma certi effetti saranno sempre nuovi, cioè assolutamente diversi dalle loro cause rispetto alla qualità (1).

Ciò premesso, la soluzione del problema proposto è data dal riconoscimento di due condizioni o leggi fondamentali di ogni rapporto causale:

la prima può chiamarsi principio aitiologico dell'equivalenza tra l'effetto prodotto e la causa impiegata,

la seconda può chiamarsi principio aitiologico dell'irreversibilità.

Il primo principio si può enunciare così: *a*) quando in un rapporto causale tra due sistemi di variabili si produce un effetto si trasforma una causa e, viceversa, se si impiega una causa si produce un effetto; *b*) tra l'effetto prodotto o la causa impiegata e la corrispondente causa impiegata o effetto prodotto esiste un rapporto costante. Questo rapporto può chiamarsi equivalente aitiologico dell'effetto. In generale si può dire che in tutte le trasformazioni causali la somma delle energie rimane costante.

Passiamo al secondo principio. Quanto precede è sufficiente alla soluzione del problema della diseguaglianza nel rapporto

(1) BROFFERIO, *op. cit.*, pag. 384.

Digitized by Google

causale. Infatti è evidente che l'effetto non può e non deve essere in tutto e per tutto identico alla causa perchè in tal caso l'effetto non farebbe che un momento unico colla causa, e quindi non sarebbe più un vero effetto, vale a dire è evidente che causa ed effetto sono relativamente identici e relativamente differenti. Il paradosso si spiega riflettendo che in tutti i casi di trasformazione causale si verificano i due principj di *equivalenza* e di *irreversibilità*. Bisogna solo comprendere che quest'ultimo principio non importa già che l'effetto sia sproporzionato alla causa, come suppone il Boutroux (1), il quale sostiene la tesi che nel mondo concreto e reale il principio di causalità non si applica mai rigorosamente.

L'uniformità di rapporto che si riscontra tra i due momenti delle trasformazioni causali non significa punto l'identità dei termini di questi momenti. Tra termini differenti possono intercedere rapporti eguali; e son questi rapporti eguali nella stessa differenza dei termini che alla scienza importa di stabilire, dove siano necessarj e universali. Tutte le volte che si ripete la stessa trasformazione causale si verifica sempre *l'eguale differenza* in omaggio ai due principj dell'equivalenza e dell'irreversibilità: ecco la conclusione che bisogna tener ferma, se vogliamo dominare la contesa dell'identico e del diverso nell'aspetto estremamente complicato dell'insieme della realtà.

La termodinamica ci offre un esempio chiaro di questa interpretazione. Non potendo per l'economia di questo lavoro consacrare alla teoria della termodinamica un'illustrazione speciale, ci limiteremo a riconoscere come nei rapporti della termodinamica si riscontrino entrambe le condizioni fondamentali di ogni rapporto causale, cioè:

a) dell'equivalenza (principio di Joule-Mayer);

b) dell'irreversibilità (principio di Carnot-Clausius).

Il principio dell'equivalenza in termodinamica, che pone il segno $=$, corrisponde all'uniformità di rapporto dei due sistemi in aitiologia; e l'irreversibilità in termodinamica, che pone il segno $<$ corrisponde alla successione temporale necessaria in aitiologia. Tutti i fenomeni possibili *si effettuano* secondo i due

(1) BOUTROUX: *De la contingence dans les lois de la nature*, pag. 29-38.

Digitized by Google

principj fondamentali della termodinamica, cioè tutti i rapporti causali devono presentare, nella formula matematica analitica che li esprime, la doppia esigenza dell'equivalenza dei sistemi (1° principio) e dell'irreversibilità (2° principio).

Crediamo insomma che ciò che in modo evidente rappresenta la condizione della dissipazione dell'energia e quindi dell'aumento dell'entropia riscontrabile in ogni fenomeno di causalità, sia la stessa condizione del tempo. Invero anche nel tempo si riscontra un'entropia o tendenza alla stabilità. L'entropia del tempo è il passato, che è veramente irreversibile. Passato ed entropia sono sinonimi.

Utilizzando le nozioni comuni si può stabilire che l'aitiologia è una parte della dottrina generale di quella scienza che studia le condizioni della trasformazione delle cause in effetti.

La questione dell'irreversibilità merita un ulteriore schiarimento.

In primo luogo, l'eguaglianza dev'essere intesa sotto l'aspetto dell'invarianza (1ª condizione del rapporto causale).

In secondo luogo, la non equivalenza dev'essere intesa sotto l'aspetto delle variazioni dei sistemi nella loro successione temporale (2ª condizione del rapporto causale).

Per chiarire quindi quale elemento del rapporto causale sia la funzione matematica della quale si afferma il carattere della reversibilità si noti che, sulla questione della differenza riscontrabile tra le funzioni inverse, fa d'uopo abbandonare il volgare pregiudizio che dall'invertibilità delle funzioni erroneamente trapassa alla negazione d'ogni differenza. In verità, si suol dire comunemente che le leggi scientifiche sono reversibili, perchè nella loro espressione analitica si riducono ad equazioni di funzioni reversibili. Ciò è esatto, se si ammette implicitamente il vero signicato della reversibilità delle funzioni. Ma qual'è questo vero senso? Non è che il seguente: dire che la funzione $y = f(x)$ è reversibile significa dire che se è, in un dato intervallo, $y = f(x)$, sarà pure, nello stesso intervallo, $x = \varphi(y)$, dove però la funzione f è di forma assolutamente diversa dalla funzione φ. Le due equazioni

$$y = f(x), \qquad x = \varphi(y)$$

Digitized by Google

definiscono, nello stesso intervallo, la stessa curva, come si potrebbe praticamente verificare, rappresentandole graficamente, secondo le convenzioni della geometria analitica cartesiana (1).

Quindi, se in un rapporto causale si riscontra un rapporto matematico, come la $y = f(x)$, si riscontra sempre lo stesso rapporto nella forma $x = \varphi(y)$.

In conclusione, pur non escludendo la funzione matematica come elemento del rapporto causale, in essa non si esaurisce il rapporto causale stesso.

§ 3. *Glossa seconda.* — Ancora, per superare ogni incertezza circa il senso della nota della necessità, che è la più combattuta dagli empiristi e dai contingentisti, si ponga mente alle considerazioni seguenti. L'affermazione d'un rapporto causale non ha valore scientifico se non si possa provare che tale rapporto valga insieme per i due campi della ragione e del fatto. La validità del rapporto causale è scientifica solo a patto che si possa provare che la negazione di tale rapporto importerebbe non solo la negazione della mente ma insieme la negazione della realtà. Questo significa che la necessità della causa va intesa non solo nel senso soggettivo, valido cioè per tutte le intelligenze, ma anche nel senso oggettivo, valido cioè per le relazioni mutue delle cose in quanto esprime la legge della realtà. Final-

(1) Per comodità del lettore, aggiungo alcuni esempi pratici che devo alla cortesia dello studente Giacomo Debenedetti.

Richiamo la def. di logaritmo naturale. Dico che y è il log. naturale di x e scrivo

$$y = \lg x$$

se il numero e (base dei logaritmi), elevato alla potenza che ha per esponente y riproduce x, cioè se

$$x = e^{y}.$$

Vale a dire, se y è funzione logaritmica di x, invertendo la funzione stessa, si ottiene x *non più come funzione logaritmica,* ma *come funzione esponenziale* di y. Similmente si ha

$y = \operatorname{sen} x$	$x = \operatorname{arcsen} y$
$y = \operatorname{tg} x$	$x = \operatorname{arctg} y$
$y = \cos x$	$x = \arccos y$
$y = \operatorname{cot} x$	$x = \operatorname{arcot} y$

dove la differenza fra le funzioni inverse non potrebbe essere più evidente.

Digitized by Google

mente si avverta che la nota della necessità nei rapporti causali è quella che permette, in primo luogo, che le leggi della natura si ottengano in larga parte colla deduzione, immanente nel processo dello sperimento; in secondo luogo, che la produzione di certi rapporti di fatto si possa a tutto rigore prevedere e ottenere nei limiti d'un'esperienza possibile, e senza possibilità di smentita.

La conoscenza empirica dei fatti e dei rapporti naturali vagante nella successione contingente, trovasi nettamente superata dalla conoscenza scientifica fondata sulla successione necessaria. La necessità sola dà un pregio logico alla verità, un valore innegabile ai suoi risultati. La sua rivelazione sfugge al dilemma scettico di Davide Hume. Impadronendosi per così dire dell'anima della realtà, essa sottrae il valore del nesso di continuità alle oscillazioni instabili dell'esperienza. Vediamo più precisamente come e perchè non possiamo rifiutarci di ammettere la nozione scientifica, donde si ricava il riconoscimento della sua necessità.

Per esemplificare il passaggio da una cognizione causale empirica ad una cognizione scientifica, consideriamo il caso di un martello che picchia un'incudine che si riscalda. Volgarmente parlando nel martello che picchia si vede la causa, nel riscaldamento dell'incudine l'effetto; e questa causa e questo effetto ci appajono due fenomeni affatto disparati: il primo come fatto meccanico, il secondo come fatto termico. Tanto che organi di senso diverso ci informano del compimento successivo dei due fatti fisici. L'esperienza ci dà la successione di due nozioni affatto diverse, cioè: 1° la nozione di movimento di massa (colpo del martello) e 2° la nozione di calore (riscaldamento del ferro). La disparità empirica tra le due nozioni e quindi tra i due fenomeni è così grande da parere irriducibile; i due fatti successivi sembrano discontinui anzi sconnessi ed eterogenei e non si vede alcuna necessità che al primo succeda il secondo. Son queste le condizioni in cui si trovava la sottile mente di Hume, allorchè giunse a dichiarare che, nel supporre i due fatti anzidetti legati in rapporto causale, e nel chiamare l'uno di essi causa e l'altro effetto non facciamo che collocare arbitrariamente nelle cose ciò che non è che un puro prodotto abitudinario della nostra attività mentale. Se egli avesse

Digitized by Google

affermato la connessione necessaria di quei termini così disparati che l'esperienza gli offriva in semplice rapporto costante di successione, avrebbe oltrepassato dogmaticamente ogni cautela critica; avrebbe cioè affermata abusivamente una continuità, quando la sua esperienza non gli permetteva di affermare che la discontinuità di due fenomeni successivi.

Ora fortunatamente, pel caso riferito, la scienza fisica ha sorpassato la posizione empirica di D. Hume. Coi procedimenti sperimentali (analisi strumentale, ipotesi-modello, analisi deduttiva) ha potuto provare (tralasciando un gruppo di fatti e circostanze contingenti) che tra i due fenomeni successivi sensibilmente disparati c'è un nesso di continuità comune ad entrambi. Nel martello che picchia bisogna vedere niente più che una massa che si muove e nel riscaldamento dell'oggetto battuto bisogna vedere niente più che molecole in movimento. Nel rapporto causale in questione i due fatti empiricamente disparati sono ridotti per così dire a un denominatore comune. La sua conoscenza scientifica per noi si risolve nella conoscenza della trasformazione di un movimento di molecole. In linea generale adunque che cosa si è ottenuto dalla scienza? Dove i sensi ci fanno apparire il discontinuo, la fisica ci fa conoscere la continuità. Mentre l'esperienza ci dà, come dicemmo, due nozioni disparate cioè la nozione di massa in moto (fatto meccanico) e la nozione di riscaldamento (fatto termico), la scienza ci dà una terza nozione intermedia che fa da ponte fra le due nozioni empiriche, cioè ci permette, anzi ci impone di stabilire fra i due fenomeni successivi un nesso innegabile di continuità. Noi non possiamo invero, rifiutarci di ammettere la nozione scientifica, perchè il rifiuto equivarrebbe alla negazione, sia dell'esperienza sensata (osservazione empirica) sia della deduzione logica (discorso razionale) che sono le uniche garanzie del funzionamento normale del nostro pensiero. Di qui appare come in linea generale si deduca l'affermazione di quel nesso di necessità che è il perno del rapporto causale.

Ora in fine ci è dato di comprendere che la verità scientifica, essendo necessità e universalità, esprime in ultima analisi l'indissolubile solidarietà delle menti umane coll'universo (1).

(1) Cfr., Fouillée, *Morale des idées-forces*, 1908, pag. XLVIII.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO QUARTO

Questioni e corollarj.

§ 1. Questione della realtà e della razionalità del rapporto causale. § 2. Della irreducibilità della causalità a mera logicità. — § 3. Della produzione reale dei fatti (effetti). — § 4. Dell'impossibilità di escludere la relazione temporale. — § 5. Dell'impossibilità di escludere la relazione necessaria — § 6. Dell'identità dei successivi. — § 7. Dell'irriducibilità della causalità a mutua dipendenza — § 8. Del valore intrinseco della causalità come risultanza *sui generis* della ragione e del fatto. — § 9. Corollarj.

§ 1. — È utile trattare separatamente alcune questioni sul concetto di causa che introdotte nel Capo precedente, avrebbero intralciato l'ordine della teoria, mentre si potranno esaminare e discutere qui con maggiore comodità, ora che è stata svolta logicamente la definizione del rapporto causale.

Noi concepiamo la causalità come il rapporto necessario tra i valori relativi di due sistemi reali succedentisi irreversibilmente nel tempo, in altri termini come la necessità razionale della successione reale di due sistemi variabili equivalenti. Questo concetto evidentemente importa, da un lato la realtà, dall'altro la razionalità della relazione causale. Quindi, sintetizzando, diciamo che la causalità ci rivela il criterio della realtà razionale, e la conoscenza della causalità ci assicura la conoscenza vera del mondo. Considerando da questo punto di vista il problema della razionalità e della realtà si ottiene una chiara nozione della differenza che intercede tra le leggi formali del pensiero e le leggi causali della natura. Quelle sono le relazioni

Digitized by Google

puramente logiche cioè universali e necessarie che collegano i termini del pensiero, indipendentemente dalla particolarità della materia variabile nel tempo. Queste sono le relazioni che intercedono tra i fatti naturali in ordine al loro variare nel tempo alla loro intelligibilità universale e necessaria. Ciò che è causale è materiale e formale ad un tempo, cronologico e logico, reale e razionale.

§ 2. — Acutamente il Varisco, il quale ha trattato a fondo il problema della realtà e della ragione in ordine alle leggi causali e formali, sostenendo che relazione causale non è relazione logica, fa notare che « un insieme di pensieri può essere dotato di un'assoluta coerenza intrinseca e non valer niente come cognizione della realtà: p. es.: abbiamo non so quante geometrie, tutte egualmente vere come geometrie, mentre una sola o forse nessuna può esser vera come dottrina di quello spazio nel quale i corpi si estendono e si muovono » (1). Questo è verissimo. Non c'è ragione di supporre che un sistema logico qualunque costruito indipendentemente dalla particolarità della realtà valga *anche* come cognizione della realtà, voglio dire di qualunque realtà considerata in ordine al suo reale accadere. Evidentemente un sistema coerente di pensieri (sistema razionale) non vale incondizionatamente come cognizione d'ogni realtà (sistema reale): ma *vale* solo come cognizione di quella realtà che corrisponde non per natura di enti ma per forma di relazioni alle relazioni fondamentali del sistema logico proposto.

Di qui si vede che « le cose hanno tra loro soltanto relazioni causali, non relazioni logiche » (2), giacchè fra le cose non passano esclusivamente relazioni logiche pure ma vi passano insieme relazioni reali o cronologiche e relazioni razionali o logiche cioè le relazioni causali che esprimono appunto il doppio ordine reale e razionale dei fatti in quanto sono soggetti a variazioni scientificamente conoscibili. Ma se questo è, e quindi se dall'esame di questi punti scientifici passiamo all'apprezzamento delle conseguenze filosofiche siamo colpiti innanzi tutto dalla

(1) VARISCO, *I massimi problemi*, Milano, 1914, pag. 150.
(2) VARISCO, *op. cit.* pag. 151.

Digitized by Google

necessità di riconoscere che la logica costituisce anch'essa il tessuto fondamentale della realtà. Su questa tesi fortemente combattuta dal contingentismo assoluto, vogliamo insistere un poco, atteso l'intimo accordo che si può mostrare tra la nostra teoria e quella del Varisco. La non indipendenza logica delle cose (p. 152) è sostenuta francamente dal Varisco. I corpi, egli dice, sono logicamente interdipendenti in quanto spaziali e quindi sono logicamente interdipendenti tra loro in quanto reali. Che poi passino spazialmente tra i corpi delle relazioni logiche si è dimostrato (p. 154). « Gli enti spaziali sono logicamente solidali fra loro; ciascuno presuppone logicamente gli altri » (p. 156). « L'unità dello spazio in cui tutti i fatti fisici accadono basta a costituire fra tutti delle relazioni logiche » (p. 158). « L'unità del tempo rende del pari inevitabile che le dette conclusioni vengano estese a fatti di qualsivoglia specie » (1) (p.

(1) Queste citazioni mostrano la congruenza fondamentale della dottrina del Varisco con la nostra. Ma una cosa tuttavia vuole diligentemente osservarsi. Noi concepiamo la causalità come sintesi della necessità razionale (logica) e della successione reale fisica o psichica di due sistemi equivalenti. In quanto il risultato d'una sintesi ha proprietà *sui generis* affatto diverse da quelle dei singoli componenti è evidente che il concetto di causa che se ne ricava è, a parer nostro, ben distinto da ogni altro rapporto sia puramente logico, sia meramente cronologico, sia psicologico, sia materiale, etc. Si dirà: - la teoria del Varisco è ben diversa. In vero se egli ammette che « quando si dice che un fatto A è causa di un fatto B, s'intende in primo luogo di escludere che la relazione tra i due fatti sia puramente logica » in seguito rileva che « B non si deduce da A senza presupporre certe leggi che sono leggi di forza o di energie non logiche pure, ma causali. Sicchè quello di causa risulta un concetto primitivo, non eliminabile nè riducibile ad altro ». (p. 167). Dunque il Varisco pone da un lato le leggi logiche pure, dall'altro le leggi causali che in sè non hanno niente di logico. - Rispondiamo che questa conclusione non si trae logicamente dalle premesse. Noi pure ammettiamo che relazione logica non è relazione causale perchè questa intercede fra fatti reali e concreti, quella fra concetti e giudizi. E, ammettendo l'interdipendenza logica delle cose, secondo la tesi del Varisco, crediamo di essere ancora con lui, quando asseriamo che le relazioni causali, oltre alla esigenza reale, sodisfano alla esigenza razionale: oltre alla nota della successione temporale indivisibile dalla realtà oggettiva, comprendono la nota della necessità logica. Questa nostra interpretazione non è solo conforme ai numerosi passi del V. citati nel testo; ma in tutto d'accordo coll'espressione del V. riferita qui sopra nell'obiezione: « B non si deduce da A senza presupporre certe leggi, etc... ». Invero come si potrebbe parlar di deduzione di un effetto B da una causa A, se tra A e B non passasse una relazione logica cioè di necessità? Dunque noi crediamo sempre di poter convenire con la teoria varischiana nella sua interezza e stimiamo pregio dell'opera seguitarne l'applicazione, lasciando ad altri la cura di insistere sulle questioni di parole.

Digitized by Google

158). Il dire che « l'accadere ubbidisce a leggi razionali significa: la razionalità è immanente alla formazione dell'Uno » (p. 179). « Le connessioni causali, per una parte richiedono, per un'altra escludono che i singoli concreti, le formazioni dell'Uno costituiscano un sistema logico rigoroso » (p. 180). « Come si esce da questa antimonia? Non c'è che un mezzo, a quanto sembra. Oltre alle variazioni che sono determinate per delle ragioni logiche da dell'altre variazioni, bisogna che se ne dian di quelle che non sono determinate in modo alcuno, che mancano cioè d'una ragione logica in altre: delle variazioni assolutamente iniziali. Che variazioni di questo genere si diano è provato dalla spontaneità dei soggetti » (p. 180-181). « Se tutte le variazioni fossero conseguenze d'altre variazioni non ci sarebbero successioni perchè la logica è fuori del tempo, e quindi non ci sarebbe neanche un variare, perchè un variare senza tempo è un controsenso. Non ci sarebbe che un processo logico intrinseco all'uno; anzi (perchè processo implica tempo) non ci sarebbe di reale che un sistema immobile di relazioni logiche; l'accadere si risolverebbe in un'illusione » (p. 182).

Come appare da questi brevi passi la dottrina del Varisco circa le connessioni causali, opportunamente distinguendo gli enti e le relazioni nel sistema, riesce in modo mirabile a conciliare le due opposte concezioni del logico e del non logico nella realtà. Ciò deriva dal fatto che le relazioni causali sono bilaterali cioè implicano relazioni logiche fra enti alogici in ordine al loro variare nel tempo, in ordine cioè alle loro relazioni cronologiche.

§ 3. — Colla dottrina innanzi proposta della causalità come successione necessaria di due sistemi di fatti equivalenti è necessariamente connessa l'idea della reale produzione dell'effetto dalla causa, giacchè parlare di variazione del concreto nel tempo e parlare di reale produzione di fatti nell'accadere è tutt'uno. È vero che lo Schopenhauer, il Kirchmann e il Lewes ed altri sostengono che la successione per quanto regolare e incondizionata, avendo in sè nulla di simile ad un'azione, non ha nulla a che fare coll'idea di potere o d'azione. Ma appunto per tener esplicito conto di questa esigenza della produzione reale, la definizione suddetta contiene il richiamo alla

Digitized by Google

successione reale (fisica o psichica) e non alla semplice successione.

Infatti può darsi una successione naturale senza una produzione reale? D'altra parte non è necessario penetrare nella natura reale degli enti che figurano nella relazione causale, perchè la scienza esatta si preoccupa unicamente di determinare la natura delle relazioni e non quella degli enti.

§ 4. — Ora si domanda se la relazione temporale non si possa escludere dalla relazione causale. E alcuni si appoggiano all'autorità di Kant e dell'Herschel, che ammettono la contemporaneità della causa e dell'effetto benchè questi autori, come vedemmo, siano stati combattuti vivamente dal Kirchmann e dal Mill e dal Wundt, e da altri (1).

Il criterio migliore per risolvere la questione sembra questo, che invano si cercherebbe di addurre l'esempio di un solo rapporto causale assolutamente scevro di successione. Ammettere coll'Herschel che soltanto quelle condizioni che non costituiscono la causa di un fenomeno precedono l'effetto, mentre questo è sempre contemporaneo alla sua vera causa, è sottigliezza gratuita finchè non si sappia provare la validità intemporale della causalità. Ma se questa prova fosse possibile ogni relazione causale diventerebbe una relazione meramente logica cioè non sarebbe più insieme verità di ragione e verità di fatto: la scienza sperimentale si ridurrebbe alla matematica pura cioè alla logica pura il che non è. Invano il Meyerson, con nuovi

(1) Il Cesca nella sua monografia sopra *L'origine del principio di causalità* — Verona, Padova 1885, ha chiaramente esposto lo stato della questione riprendendo e sviluppando la dottrina del Mill e del Wundt contro la simultaneità della causa e dell'effetto. Il Teichmüller che nega la realtà del tempo, ritiene che la serie causale debba esser pensata senza tempo non ammettendo altre realtà che la causale e non tenendo in nessun conto l'apparenza contraria dell'esperienza. Ma egli non è in grado di provarci nè che l'unica realtà sia la causalità, nè che la causalità sia intelligibile senza il tempo, perchè almeno in questo ultimo caso dovrebbe spiegarci come il rapporto causale, scevro di temporaneità, ancora si distingua così dal rapporto di principio e conseguenza che è solo logico e non reale, come del rapporto matematico. Cfr. del resto, per una esauriente confutazione di questa ipotesi, F. Masci: *Un metafisico antievoluzionista. Gustavo Teichmüller*, Napoli, 1887, pag. 47-51. Anche il Volkelt ritiene che la nota della successione nel tempo sia esclusa dal concetto di causalità. (*Erfahrung und Denken*, Parte III. Capo V.).

Digitized by Google

argomenti, cerca di dimostrare che la scienza nel suo sforzo per diventar razionale tende di più in più a sopprimere la nota del tempo in omaggio al principio dell'identità delle cose nella successione. Egli vuol dire che la scienza tendendo sempre più a identificare le cose nel tempo conduce necessariamente all'eliminazione del tempo (1). Il principio dell'identità delle cose nel tempo che interviene così spesso nella scienza dev'essere interpretato in modo ben diverso. Facendo uso di tal principio non si tratta già di identificare l'antecedente al conseguente *sic et simpliciter*, perchè infine la causa e l'effetto non sono il mero momento antecedente nè il mero momento susseguente. La serie temporale nel caso del rapporto causale è solo impiegata come campo in cui si fa la verificazione che certe condizioni reali sono necessarie e sufficienti alla produzione di certe altre. Il tempo come successione di momenti diversi e in particolare di valori crescenti resta quello che è, non viene punto eliminato nè tende ad esserlo. Ciò che viene eliminato è la variazione contingente di quelle condizioni variabili che non intervengono di necessità nella produzione del fatto in questione. Se, come dice Leibniz, pel principio dell'eguaglianza della causa e dell'effetto, l'effetto integrale può riprodurre intieramente la causa o il suo simile, giova rammentare che il rapporto causale non è solo rapporto temporale, ma molto di più. Il vero è che dentro la serie di valori crescenti del tempo si stabilisce una proporzione quantitativa costante.

Benchè i fenomeni del rapporto causale siano messi in equazione con l'eguaglianza condizionata dei due rapporti tuttavia la diversità qualitativa dei momenti temporali rimane, e il transito dalla causa all'effetto non può essere compiuto che col filo che ci viene offerto dal tempo. Il Meyerson che ritorna alla formola ben nota degli scolastici: *causa aequat effectum*, per la giusta idea che la natura intera non è che una catena di cause e di effetti in cui la somma dei secondi deve sempre uguagliare l'insieme delle prime (2), non avverte che l'adeguazione quan-

(1) MEYERSON, *op. cit.*, pag. 231-252.

(2) Recentemente la tesi del Meyerson fu ripresa dal LEVI. (*Il problema del tempo e i suoi significati per la scienza e per la coscienza etico-religiosa*. Rivista di filos. IX, 2, 1917). La sua tesi è la seguente:

« Il pensiero logico, matematico e l'interpretazione meccanicistica del mondo o eliminano completamente il tempo... o almeno gli tolgono i suoi carat-

Digitized by Google

titativa della causa e dell'effetto e dei loro equivalenti non cesserà di costituire la meta della razionalizzazione scientifica, quantunque il rapporto necessario tra i valori relativi dei due sistemi variabili si attui nel filo del tempo i cui momenti sono tutti diversi.

Non vale osservare che, con questa razionalizzazione scientifica, la nozione del tempo viene non solo deformata ma negata, perchè privata della doppia nota dell'irreversibilità e dell'eterogeneità, come affermano i meyersonisti. Se la concettualizzazione dell'intuizione temporale deformasse fino alla distruzione la nozione del tempo, analogamente dovremmo dire che ogni concetto segni la negazione d'ogni nozione intuitiva, il che non è. Il concetto di uomo, ad es., non distrugge la nozione empirica di uomo, benchè ad essa non sia riducibile. Il vero è che l'irreversibilità è conservata nel concetto scientifico del tempo in un modo specialissimo, che vale la pena di considerare. Ogni legge causale esprime una relazione a senso determinato tra due sistemi, e la scienza ne ammette la ripeti-

---

teri essenziali considerandolo come qualche cosa di reversibile... ». Invece l'intuizione genetica del reale e le esigenze della coscienza morale e religiosa contengono l'affermazione recisa dell'esistenza e dell'irreversibilità del processo del tempo (pag 21). Nella scienza « l'eliminazione di ogni relazione temporale è imposta necessariamente » (pag. 8). Ma, contro questa tesi bisogna notare più cose. Anzitutto bisogna distinguere i due tempi cioè il *tempo empirico* o dei fatti e il *tempo scientifico* o delle leggi. Le scienze fisiche cercano (sì, è vero) di eliminare il primo ma per determinare il secondo. Il tempo empirico è il campo dell'instabilità nel divenire, il tempo scientifico è il campo della stabilità nel divenire. Il valore di una legge causale è appunto la validità d'una relazione per ogni tempo, cioè per tutto il campo temporale, *non fuori del tempo.* (A questo campo; ho dato il nome di *presente scientifico* nell'op. *Del nuovo spirito della scienza e della filosofia,* Torino, Bocca, 1907). In secondo luogo, non è vero che il concetto scientifico di tempo elaborato dalle scienze esatte sia la deformazione del tempo o meglio la sua negazione. Il tempo scientifico è invece la depurazione delle proprietà essenziali del tempo compiuta dall'astrazione, tanto è vero che conserva le note della relatività, della transitività e dell'irreversibilità, come si prova nel testo; e la nota sola dell'*eterogeneità* è respinta se e in quanto la differenza di ciascun momento temporale, da ogni altro ha mero valore empirico cioè rappresenta ciò che è vissuto intuitivamente dalla coscienza nel campo dell'esperienza diretta, all'infuori d'ogni possibilità d'essere ripetuto tale e quale un'altra volta *nel* tempo. Da ciò e dalle ragioni addotte nel testo la tesi meyersoniana appare senza valore scientifico.

Digitized by Google

zione inalterabile per tutta la serie temporale. Adunque la fisica non tende a negare l'irreversibilità, tende invece a determinare la *trasportabilità dell'irreversibilità di alcune relazioni in ogni tempo, non fuori del tempo.* Il complesso delle condizioni necessarie e sufficienti alla riproduzione della relazione in questione in ogni tempo, ci dà il *presente scientifico*, cioè, il campo della validità universale e necessaria della legge. A queste ragioni così convincenti si può aggiungere del resto quella prova della differenza tra le funzioni inverse, che mi pare ovvia, e che fu già accennata nella prima glossa alla definizione del rapporto causale.

§ 5. — Son noti i grandi tentativi di coloro che credettero di poter eliminare nella definizione del rapporto causale la nota della necessità, sostituendola colla nota della invariabilità, dell'incondizionalità, della costanza e simili. Ma nè l'invariabilità, nè la costanza nella successione bastano a determinare il concetto della legge causale. Perchè occorre la nota della necessità, nel doppio senso soggettivo e oggettivo indicato, senza cui non è possibile dedurre cioè prevedere logicamente i fatti compresi nel rapporto causale. Noi abbiamo invero bisogno che ciò che è dalla scienza affermato in rapporto di variazione causale sia determinato, in modo tale che la verità e la sua esistenza si connettano colla realtà e colla ragione secondo le condizioni formali dell'una e dell'altra. Molti rapporti tra fenomeni possono presentarsi alla nostra conoscenza coi caratteri della semplice uniformità empirica, della costanza nell'associazione di sequenza o di accompagnamento o dell'invariabilità, ma noi non ci sentiamo indotti a ritenerli causali finchè non siamo in grado di identificare la loro forma (cioè le condizioni formali della realtà sotto cui si presentano alla nostra conoscenza) con la forma della nostra stessa ragione (cioè colle condizioni formali della nostra ragione). Bisogna insomma che il rapporto tra i valori relativi dei due sistemi reali variabili realmente nel tempo si realizzi anche razionalmente. Non basta che si realizzi con la forma consuetudinaria per quanto uniforme dei fenomeni che ci sono più famigliari. Rapporti di questa ultima natura possono essere contingenti, perchè non sono provati che dall'e-

Digitized by Google

sperienza. Quando sulla base della mera esperienza osiamo concludere che tutti i fenomeni d'una data classe si trovano connessi in un vero rapporto causale, non facciamo che un'inferenza per cui la forma appena simile dei fenomeni e della ragione viene scambiata colla forma identica. In tale caso la semplice somiglianza tra la forma di quei fenomeni e la forma della nostra ragione si trasforma abusivamente in identità. Molte illusioni sulla causalità si producono appunto per tale via tanto nel campo empirico quanto nel metafisico. L'illusione metafisica sul processo causale di cui parleremo in seguito è anzi un fatto innegabile e di capitale importanza (1). Come son naturali le illusioni ottiche che tanto spesso fanno riuscire fallaci i nostri giudizj, così accade talora per certe illusioni speculative sulla causalità della vita e dell'universo. Ma l'errore in questi casi si può facilmente decifrare. Dipende sempre dal fatto che si erige a dignità di causa o di effetto un semplice fatto empirico più o meno costante nell'ordine dell'accadere, il quale perciò non oltrepassa la sfera della contingenza. Come sarà mai possibile provare colla mera esperienza, che certe esigenze formali della realtà non possono non essere identiche a certe esigenze formali della ragione? Il rapporto causale non è solo ciò che rimane di fatto costante in mezzo al fluttuare delle cose accidentali, ma essenzialmente ciò che non può non esserlo secondo le leggi universali della nostra ragione. L'incapacità aitiologica della mera esperienza fu provata in modo definitivo da Davide Hume.

§ 6. — Il Martinetti ha definito la causalità il riconoscimento dell'identità dei successivi (2). Questa definizione è accettabile se e in quanto significhi il puro riconoscimento dell'uniformità di rapporto tra i valori relativi di due sistemi che si succedono per necessità, in altri termini l'equivalenza di due sistemi in successione necessaria. Ma poichè in essa le note costitutive del definiente restano piuttosto allo stato criptico, ne faremo raro uso, preferendo la definizione suddetta.

(1) Cfr. Capo 3°.
(2) Martinetti, *op. cit.*, pag. 443.

Digitized by Google

§ 7. — Taluno invece ha definito il rapporto di causa ed effetto come semplice rapporto di mutua dipendenza di questi termini. Ma già il Vailati ha confutato questa interpretazione. Così, per es., egli avverte, il rapporto che sussiste tra due sfere pesanti sostenute da una superficie concava ciascuna delle quali obbliga l'altra ad assumere una posizione diversa da quella che assumerebbe se fosse sola (essendo rapporto di mutua dipendenza) non è rapporto di causa ed effetto (1). È evidente che nel caso della mutua dipendenza logica viene esclusa la nota della successione temporale tra i due termini del rapporto in questione. Ma non bisogna dimenticare che la posizione mutua delle sfere nel caso riferito non è che un mero rapporto esistenziale per le sfere, il quale dice che queste staticamente non possono essere in modo diverso. Ma è del pari ovvio che questo rapporto di mutua dipendenza non potrà mai stabilirsi che come effetto di qualche spostamento *antecedente*.

§ 8. — Infine chi ha seguito le discussioni fatte sin qui per chiarire la definizione proposta del rapporto causale vede subito che non ci possiamo collocare nel punto di vista di coloro che negano alla causalità naturale il valore di effettuare una risultanza *sui generis*. La distinzione analitica delle note del concetto di rapporto causale non deve farci disconoscere l'unità risultante dal prodotto dei vari fattori. L'effetto è appunto la risultante originale d'un sistema di forze, solo a parole riducibile ad un mero complesso di elementi passivi. Come già notammo, l'azione dell'efficienza, del potere, della produttività, dell'azione, etc., è inseparabile dalla nozione del fatto, di ogni fatto suscettibile di rapporto causale, in altri termini di ciascun fattore concorrente nel sistema. Se non fosse reale la distinzione della ragione e della causa, i termini del rapporto

(1) Vailati. *Sull'applicabilità dei concetti di causa e di effetto nelle Scienze Storiche,* in *Gli strumenti della conoscenza.* - Carabba, Lanciano, 1916, pag. 131, 132. — In seguito il Vailati osserva che tuttavia vi sono ragioni, d'indole essenzialmente pratica, le quali possono, entro certi limiti, giustificare la nostra tendenza ad applicare piuttosto all'uno che all'altro dei due fatti mutuamente dipendenti la qualifica di cause. Ma siccome questa scelta è determinata da mere ragioni di interesse, così la definizione del rapporto causale deve stare inalterata.

Digitized by Google

causale non sarebbero nè cose nè fatti concreti ma semplici astrazioni determinabili colla pura connessione e dipendenza delle idee. E le scienze fisiche di fronte alla logica pura sarebbero una superfetazione. Ma la logica pura è forse in grado di assicurarci della verità delle leggi causali che hanno reale riferimento agli oggetti? No certo; per contro come potrebbe il solo senso bastare alla elaborazione della verità scientifica? È ovvio che non si conosce sperimentalmente nè col solo senso nè col solo intelletto. Spetta alla scienza fisica determinare le leggi causali della natura con un conveniente impiego di tutte le forme fondamentali dell'attività conoscitiva, che vanno dal sentire empirico al pensare logico, dalla conoscenza del dato dell'esperienza sensibile alla conoscenza del modo della comprensione del dato nel pensiero, dalla verità materiale di fatto alla verità formale di ragione. Noi riconosciamo pertanto che il rapporto causale ha un valore intrinseco originale come risultanza *sui generis* della ragione e del fatto che nè colla sola ragione nè col solo senso sarà mai possibile determinare.

§ 9. — Dai principj premessi si deducono evidentemente molti corollarj. Qui addurremo soltanto l'enunciato dei principali. Più tardi, in altri lavori, tenteremo di scendere alle particolarità.

1° L'effetto è proporzionale alla causa, sotto il rispetto dell'invarianza. Conseguentemente, osserva con grande finezza il Masci, riconoscendo che l'effetto è sempre una funzione della totalità della causa, si deduce che, se possiamo determinare con precisione gli elementi numerici dei fenomeni, il calcolo vale come mezzo potentissimo per discendere dalle cause agli effetti e per risalire da questi a quelle (1).

2° Cause eguali in condizioni eguali producono effetti eguali. Questo corollario si collega al principio dell'uniformità delle leggi.

3° Non v'ha causa che non sia effetto d'una causa anteriore o, in altri termini, tutte le cause sono anche effetti, come tutti gli effetti sono anche cause.

(1) Masci, *Logica* 2ª, pag. 482-3.

Digitized by Google

4° Tutte le cause accessibili alla nostra scienza sono solo relativamente prime. La scienza esatta ignora cause assolutamente prime, effetti assolutamente ultimi.

5° Il processo deduttivo essenziale al metodo sperimentale esige nonchè suppone la costanza dell'azione causale, nelle stesse condizioni.

6° La concatenazione deduttiva della realtà importa la transitività della relazione causale.

7° Le leggi causali sono valide nel tempo scientifico.

8° La pluralità delle cause non osta al principio che ogni effetto ha la sua causa e non impedisce la determinazione scientifica dei rapporti causali. In taluni casi può favorirla, perchè dovendo una causa essere equivalente al suo effetto, si sa sotto quale rispetto bisogna analizzare un'altra causa possibile dello stesso effetto che gli deve pure essere equivalente.

9° In virtù della causazione mediata, da cause in apparenza lievi possono derivare grandi effetti, ed effetti molto diversi derivare da cause simili (1).

10° Le cause immaginarie non possono essere usate nella scienza che a titolo di ipotesi di lavoro (2).

(1) A questo riguardo il Masci, profondamente indaga il senso e il valore della causalità storica concludendo però col ridurre le così dette leggi storiche a *leggi di tendenze*. (Masci, *op. cit.*, pag. 510-514). Circa l'apprezzamento della doppia causalità, e le applicazioni alla causalità psicofisica e storica cfr. Sezione prima, Capo sesto.

(2) Possono offrire qualche interesse i seguenti rilievi: *a*) bisogna accuratamente distinguere le cause delle circostanze; *b*) intimo è il nesso fra le leggi della causalità e le leggi dei grandi numeri; *c*) il calcolo delle probabilità, colla dottrina della statistica del caso, è una sezione della teoria generale della causalità; *d*) può darsi che in certi casi di causalità si avveri una sintesi *sui generis* per cui l'effetto non è esaurito dall'analisi in un gruppo di fattori immediati.

Digitized by Google

CAPO QUINTO

Teoria del metodo sperimentale.

§ 1. Tesi — § 2. Si evitano due equivoci. — § 3. Concetto dell'esperimento. — § 4. Primo momento: l'osservazione dei fatti — § 5. Secondo momento: l'ipotesi tecnica o modello. Ideazione teorica e realizzazione pratica. — § 6. Terzo momento: la deduzione. — § 7. Quarto momento: la verificazione delle conseguenze. — § 8. Si respingono le objezioni del Gentile. — § 9. Schiarimenti. — § 10. Conclusione. La verità sperimentale come simultaneità della deduzione del reale e della realizzazione del deduttivo.

§ 1. — I principj che furono esposti sul concetto di causa e le questioni connesse ci somministrano i dati per risolvere, sotto tutti i possibili aspetti, il problema della determinazione delle cause. Questa soluzione non può essere fornita che dalla scienza.

§ 2. — È vero che molti scienziati in odio alle questioni filosofiche sul concetto di causa, hanno preso da un pezzo l'abitudine di affermare che ogni ricerca causale dev'essere accuratamente proscritta dalla scienza. Ma questo esclusivismo non è che un giuoco di parole. Nello scopo di costituire la scienza in modo affatto indipendente da ogni elemento extrascientifico di perturbazione, essi spingono il loro rigore fino a dar l'ostracismo ad ogni parola che sia suscettibile di interpretazione metafisica. Così, nella falsa idea che ogni ricerca causale sia per la fisica ciò che Bacone chiamerebbe un *caso residuo* (elemento perturbatore), rifiutano di considerare come leggi causali le leggi

Digitized by Google

naturali. (1). Ma la loro paura non ha ragione d'essere contro chi pensa e definisce la causa naturale in modo rigorosamente scientifico, e rimanda alla teoria della conoscenza e alla metafisica tutte le considerazioni relative sia all'idea di causa sia al principio di causalità.

§ 3. — Rimossa adunque questa objezione, consideriamo direttamente quali siano i mezzi adoperati dallo spirito umano per procedere alla ricerca e alla dimostrazione delle leggi causali. Siccome i rapporti causali sono insieme verità di fatto e di ragione, così è necessario che il metodo atto a determinarli risponda insieme alla doppia esigenza dell'osservazione empirica dei fatti e della deduzione logica della ragione. Si richiede insomma un metodo misto che sia il felice connubio delle due verità. Questo metodo è l'esperimento, che non è nè cartesiano, nè baconiano (2), nè kantiano, ma processo veramente galilejano.

Se non che, neppure la semplice addizione dell'osservazione empirica e della deduzione logica basta a produrre l'esperimento. Queste due operazioni opposte non si potrebbero invero logicamente associare senza l'intervento d'una terza operazione facente l'ufficio di operazione media fra le altre opposte. Questa operazione intermedia ha una struttura assai complessa che sarà analizzata fra poco e vedremo che in fondo si risolve in una ipotesi tecnica a cui s'è dato il nome di modello; l'esperimento perciò si rivela un processo empirico-ipotetico-tecnico-deduttivo, volto alla ricerca e alla prova della necessità razionale d'una

(1) Anche l'HELM vuole bandire dalla scienza, per confinarle nella metafisica, tutte le considerazioni che si fondano sul principio di causalità. (*Die Lehre von der Energie.* Leipzig. 1889, pag 41).

(2) Anche il MEYERSON è estremamente severo con Bacone a questo riguardo. « Que certaines règles dont Bacon a précisé l'enoncé (comme par exemple celle des variations concomitantes) soient utiles dans les raisonnements scientifiques cela est incontestable; mais ses schémas, on peut hardiment l'affirmer, n'ont jamais été employés d'une manière suivie par un savant digne de ce nom, et en tout cas aucune découverte scientifique, grande ou petite, n'est due à leur application ». MEYERSON, *op. cit.* p. 438. L'energica difesa di Bacone che il KUNO FISCHER fece nella 2ª edizione della sua op. *Francis Bacon und seine Nachfolger* (Leipzig, Brockhaus, 1875) riesce a un risultato opposto a quello che l'illustre autore desiderava, cioè dimostra infine chiaramente che Bacone non ebbe mai un'idea chiara e precisa della natura, del valore e dei limiti del metodo sperimentale.

Digitized by Google

successione reale. Questi caratteri sono indispensabili al metodo sperimentale, e la loro fusione è necessaria giacchè consente che i due campi del fatto e della ragione si riuniscano nell'esperimento per virtù dell'ipotesi tecnica; e questa ci permette, nei casi soddisfacenti, di riunire senza discontinuità i fenomeni antecedenti ai susseguenti nell'ordine temporale, le premesse all'illazione nell'ordine razionale, quindi di fissare in modo perfettamente intelligibile il rapporto naturale fra la causa e l'effetto cioè la legge. Che questa complicazione metodica sia necessaria basta a mostrarlo la più semplice avvertenza.

Tutti sanno che se noi ci limitiamo ad assistere, anche come spettatori attentissimi, alla produzione spontanea dei fatti naturali, l'esperimento non ha luogo. Bisogna intervenire volontariamente coll'opera nostra nella produzione dei fatti reali, provocarne attivamente la ripetizione, modificarne con opportuni artifizj gli elementi costitutivi e le condizioni fondamentali, in modo che le relazioni essenziali siano nettamente sceverate dalle accessorie. Ora questo processo assai complicato risulta di quattro momenti:

1° l'osservazione dei fatti;
2° la costruzione dell'ipotesi tecnica o modello;
3° la deduzione;
4° la verificazione delle conseguenze.

Tralasciando di offrire i molti schiarimenti che sarebbero richiesti da una esposizione monografica della teoria del metodo sperimentale, rammentiamo solo quel tanto che basta al proposito nostro.

§ 4. — In primo luogo, ammettiamo che la produzione di qualunque fenomeno reale considerabile come effetto si compie sempre in certe fisse condizioni e risulta da un certo gruppo o sistema di elementi quantitativi che si tratta di ben determinare. Ma non ogni fenomeno è suscettibile di esame diretto. Se lo strumento dell'osservazione è adoperabile, l'investigatore deve numerare gli elementi concorrenti e valutarli numericamente coi mezzi di misura più squisiti (*pondere et mensura*). Avremo così

Digitized by Google

nel primo momento l'enumerazione e la determinazione valutativa delle grandezze elementari soggette a misura. Senza un ricco materiale di osservazione empirica radunato con pazienza e misurato colla più scrupolosa cura, la conoscenza sperimentale è impossibile. Ma il numero e la misura degli elementi quantitativi non ci dànno che la conoscenza dei fatti individuali. Per fare un esperimento, bisogna superare l'esperienza, aggiungendo al lavoro d'analisi compiuto coll'osservazione il doppio lavoro dell'ipotesi e della deduzione.

§ 5. — In secondo luogo, l'ipotesi è il primo lavoro ordinativo dei dati empirici che la mente si compone in modo relativamente arbitrario per rendersi intelligibile il collegamento naturale dei fatti osservati. È chiaro che nel primo saggio di raggruppamento dei dati via via ottenuti dall'analisi empirica non si possono ancora sceverare le condizioni accessorie dalle essenziali. La mente adunque non può far altro che cercar di comporsi un sistema artificiale imitando più che è possibile la disposizione ordinata dei fenomeni naturali, rispettando cioè i valori numerici delle grandezze misurate e il loro svolgersi nel tempo. Il criterio fondamentale per la costruzione dell'ipotesi fu dato dall'Hertz ed espresso nel modo seguente: si costruisce del sistema naturale un'imagine e la si costruisce in modo tale che le conseguenze artificiali dell'imagine siano alla loro volta immagine delle conseguenze naturali dei fatti (1).

Il modello è insomma un sistema ipotetico-deduttivo cioè un sistema artificiale composto sui dati reali dell'osservazione e in vista d'una deduzione possibile.

A bene considerare questo secondo momento del metodo sperimentale comprende propriamente due operazioni successive:

1° l'ideazione *teorica* dell'ipotesi, che è in fondo una teoria;

2° la realizzazione *pratica* del modello, che è poi in fondo una macchina, e logicamente si risolve nell'invenzione d'una specie di termine medio sillogistico. Lo sperimentatore deve cercare e costruire un sistema artificiale che risponda adeguatamente alle esigenze di due mondi opposti, il mondo fisico e

(1) HERTZ. *Die Prinzipien d. Mech.*, Leipzig, Barth. pag. 1-5.

Digitized by Google

il mondo logico. In vero da un lato, cioè davanti agli occhi dello sperimentatore, c'è la natura (o la realtà) o per meglio dire il complesso di quei fatti naturali che egli indaga e che non esita a considerare come uniti in sistema fisso e determinato e determinabile (sistema naturale o fisico); dall'altro, cioè nella sua mente, c'è pure un complesso di fatti razionali a cui nessun fatto naturale può in modo alcuno contradire, anzi a cui deve necessariamente sodisfare. Questi dati sono certo uniti alla loro volta in sistema fisso e determinato (sistema razionale o logico).

È con questi due sistemi dati che il sistema artificiale occorrente deve realmente e razionalmente convenire. Vuol dire che i fatti simbolici devono essere disposti in una dipendenza logica e cronologica affine alla doppia e pur una dipendenza del sistema naturale. Il modello insomma deve essere un centro logico e cronologico di sintesi, un sistema razionale e reale, un accordo tra la ragione e la realtà. Ma oggetto dell'esperimento è la determinazione delle leggi causali. Ora come può darsi che la fusione di queste operazioni serva allo scopo della causalità? Grave difficoltà sembra questa; ma un poco di riflessione basta a risolverla. Il metodo sperimentale stesso per la connessione operatoria che gli è propria è sottoposto all'esigenza medesima della causalità avendo il suo αἴτιον μέσον nel modello dal cui assunto dipende tutta la forza e il felice esito dell'esperimento. Ricordiamoci che, se Aristotele non aveva ragione di chiamare «causa» il termine medio del raziocinio sillogistico, perchè il medio in tal caso è solo *ragione,* come quello che appartiene al solo ordine conoscitivo formale, noi siamo per contro costretti a mantenere la denominazione aristotelica al termine medio della dimostrazione sperimentale perchè il modello in questo caso è insieme ragione e fatto avuto riguardo al fine per cui esso si assume nello sperimento, conforme alla definizione proposta del concetto di causa. In verità, quali sono le condizioni che il modello deve avere per adempire al suo ufficio? Aristotele assegnò queste tre condizioni al termine medio: 1° che esso comprenda la causa di una cosa, 2° che questa sia conosciuta come causa, 3° che sia causa vera e certa. Ora tutte tre queste condizioni competono al modello. Difatti l'esperimento si fa pel conseguimento delle leggi causali e se nel modello non fosse

Digitized by Google

compresa la causa, il modello non servirebbe a niente. Inoltre la scienza richiede che l'esperimentatore non solo conosca il modello come la posizione probabile della causa nel suo rapporto con l'effetto ma che egli a lavoro compiuto sappia conoscerla come tale tanto che sia atto a dimostrarlo altrui. Infine è d'uopo che la mente sia affatto certa che nella relazione causale espressa dal modello e conosciuta come tale sia la vera e propria cagione dell'effetto conosciuto. Dunque la dimostrazione sperimentale, movendo da un termine medio, rispondente alle assegnate condizioni, produce nei casi favorevoli una vera cognizione scientifica κατ' ἐξοχήν. Quanto alla naturalità del processo, per poco che si rifletta alla natura reale degli enti fisici (masse e moti) che si introducono nel modello, si vede che non potrebbe essere maggiore. Infatti, sebbene il modello sia un sistema simbolico artificiale, tuttavia come raggruppamento tecnico di fatti naturali che continuano sempre ad essere quello che sono in natura, mai non cessa di essere un brano di natura funzionante in un unico modo cioè secondo le sue proprie leggi e suscettibile di produrre deduttivamente sempre le stesse conseguenze. Benchè nelle mani dell'uomo appaja uno strumento artificiale per far parlare le cose colla loro naturale logicità, tuttavia non cessa di essere e di funzionare come un sistema naturale agente secondo la sua intrinseca necessità. Questa proprietà è di supremo momento. Difatti in primo luogo si ricava che l'esperimentare non è un pestar l'acqua nel mortajo ma un vero procedere cronologico dagli antecedenti ai conseguenti e un vero procedere logico, dalle premesse all'illazione. In secondo luogo si ricava che nel processo dello sperimento è *la stessa natura che ragiona realmente nell'ordine della successione* e che noi, con esso conoscendone l'interno modo di operare non restiamo solo alla superficie della realtà.

Prendo quattro masse metalliche d'un dato diametro, per esempio due palline e due grosse sfere di piombo come nella bilancia di torsione di Cavendish, le dispongo a una data distanza e noto il valore della loro forza attrattiva. Se io vario ad arte le masse materiali agenti e la loro distanza nell'intento di verificare la legge newtoniana di gravitazione, se impiegando i più

Digitized by Google

sottili accorgimenti dei cosidetti metodi induttivi (1) io combino i più svariati modelli di ricerca e di prova a tale scopo, posso forse supporre che la natura sospenda il giuoco delle sue forze attrattive e si rifiuti di entrare nei miei modelli per la ragione che questi sono schemi artificiali, composti secondo la mia volontà? Non v'ha dubbio, il modello stesso, malgrado il suo artificio, è pur sempre un sistema naturale. Sicchè anch'esso ci dà l'irrefragabile certezza del processo della natura. L'ipotesi modello è in ultima analisi una macchina ad un tempo logica e fisica combinata dallo spirito per potersi rappresentare in mente l'equivalente della natura e per riprodurselo in realtà. L'intreccio degli strumenti fisici per misurare il rapporto delle variazioni dei due sistemi antecedenti e conseguenti *a*) come ipotesi logica è l'espressione teorica d'un idea nel campo della possibilità; *b*) come modello fisico è la realizzazione pratica di questa idea nell'esistenza reale. La prova *teorica* dell'ipotesi non fornisce che la possibilità razionale della causa, solo la prova pratica del modello ne stabilisce la reale necessità. Il trapasso adunque della ragione dall'ipotetico al categorico è agevolato dall'architettura medesima dello sperimento che, nei casi favorevoli, ci trasmette la causalità vera della ragione e della realtà. *La ragione naturalizzata in azione* ecco l'ipotesi-modello, la legge causale medesima in potenza ed in atto, cioè la natura stessa nel suo divenire razionale nell'atto che realizza necessariamente la sua ragione conforme alla nostra. L'ipotesi sola ci dà l'ombra ideale della causa. Il modello invece ci dà il legame reale in cui possiamo afferrare la determinazione necessaria del conseguente per l'antecedente nel tempo. Il modello insomma è la pietra angolare dello sperimento. Mentre l'osservazione empirica non ci dà che il molteplice degli oggetti e dei fatti, l'esperimento per la costruzione dell'ipotesi-modello cerca di ricondurre, in un solo tutto, sotto il dominio d'una sola ragione le

(1) L'arte di sperimentare secondo i *così detti* metodi induttivi che ci apprendono a trovare le leggi di quegli eventi che hanno incominciamento nel tempo e necessità razionale di produzione e perciò si dicono leggi causali è ben nota dopo le ricerche dirette di Galileo e le analisi teoriche dell'Herschel e del Mill Qui non è necessario esaminare particolarmente questi metodi, bastando che il lettore si riferisca alle opere precedenti che ne trattano *ex professo*.

Digitized by Google

divise membra dell'essere, assegnando loro il debito posto e la dovuta funzione. In questo senso diciamo che l'esperimento unifica la moltiplicità dell'esperienza. Ma questa unificazione dev'essere fornita di alcune qualità che la fanno distinguere da tutte le altre e le conferiscono quella dignità e supremazia metodica che le è propria. Ora di queste qualità alcune appartengono all'ordine della successione naturale, fisica o psichica, altre all'ordine della deduzione razionale o logica in quanto il modello dev'essere una ragione pratica, produttrice e deduttrice; produttrice di effetti reali nel tempo, deduttrice di rapporti razionali nella necessità. Il modello, fatto e ragione esso medesimo, mostra all'opera il *modus operandi* della natura nella causalità in cui brilla il meraviglioso legame del necessario col contingente. Per tal rispetto noi possiamo legittimamente attribuire il rapporto causale alla natura perchè lo riscontriamo veramente nella natura che opera nel modello in modo conforme alla nostra ragione.

§ 6. — In terzo luogo, la deduzione è il processo che mette alla prova la validità causale del modello, e, nei casi favorevoli, converte l'ipotesi in una tesi. È appunto dalla nobiltà della deduzione di cui è suscettibile l'ipotesi-modello che l'esperimento toglie la sua eccellenza. Mettendo in funzione il modello ideato e costruito possibilmente secondo la valutazione quantitativa dei fatti dei quali si vuole ricercare la causa, riesce relativamente facile sceverare l'accessorio dall'essenziale. La funzione deduttiva del modello sperimentale è appunto doppia: 1° l'eliminazione delle circostanze accidentali (variabili indipendenti), 2° la determinazione delle proprietà essenziali cioè delle condizioni necessarie e sufficienti alla riproduzione del fatto (variabili dipendenti). Che il nome di deduzione non sia usurpato a sproposito in questo caso, risulta dal fatto che l'ipotesi è sempre un sistema ragionato cioè logico, almeno nell'intenzione. Il modello tecnico poi è sempre in completo accordo coi fatti naturali dal momento che risultando da fatti naturali non può darsi che ve ne sia uno che contradica alla natura. Quindi la logicità risulta dall'anzidetta ragione che l'ipotesi-modello funziona da termine medio tra il sistema

Digitized by Google

naturale da decifrare e il sistema razionale che è la norma direttiva della nostra conoscenza. Invero, coi fatti constatati del primo e coi principi certi del secondo, l'ipotesi-modello non deve essere ripugnante, mentre deve appunto rendere ragione dei fatti per la cui spiegazione viene adoperata. Infine la sua logicità risulta da ciò che il processo che tramuta in cognizione certa la cognizione probabile assunta ipoteticamente alla spiegazione causale dei fatti è a sua volta la conclusione d'un raziocinio, come si vedrà dall'analisi del quarto momento.

§ 7. — Questo quarto momento chiude l'operazione complessa dello sperimento, e, nei casi favorevoli, dà luogo alla formula della legge esprimente il rapporto costante fra i valori relativi delle variabili dipendenti. Con questo risultato la determinazione esatta della legge causale della natura viene raggiunta in modo definitivo. Ma questa determinazione non è possibile se non sieno verificate le seguenti condizioni logiche.

Primieramente il sistema mentale per quanto si addice alla verità di ragione e quello naturale per quanto s'addice alla verità di fatto, devono convenire fra loro in un medesimo gruppo di conseguenze. Data questa convenienza effettiva ecco come procede il ragionamento dello sperimentatore. In ogni caso (si tratti cioè di sistemi razionali o di sistemi naturali) è evidente che le conseguenze dipendono sempre da un certo sistema fisso e determinato di relazioni che, teoricamente, devono essere traducibili in equazione. Perciò, appuntando l'attenzione sul sistema artificiale e sul sistema naturale (di ammessa logicità) si conchiude con questo sillogismo: Le equazioni del sistema artificiale e quelle del sistema naturale comportano le stesse conseguenze nelle stesse condizioni, dunque le equazioni dei due sistemi sono identiche. Questo, in altre parole, viene a dire che due sistemi naturali, due brani di natura infine, da cui si deducono le stesse conseguenze devono avere le stesse leggi per quanto l'uno sia composto dalla natura l'altro costruito artificialmente dall'uomo. È pertanto necessario che il fisico dopo d'aver messo in funzione il modello e comparate le conseguenze naturali e artificiali si rivolga allo studio del modello per determinare le equazioni.

Digitized by Google

Questo lavoro esige l'esame comparativo delle grandezze soggette a misura e quindi la determinazione delle relazioni che le collegano. Sopratutto si cerca di isolare quei rapporti di dipendenza che subordinano i valori di alcune di esse ai valori che si devono assegnare alle altre. Se la cosa è possibile, due sistemi (o funzioni di più variabili) si trovano posti in equilibrio: un sistema di antecedenti fisici e di premesse logiche da un lato, un sistema di conseguenti fisici e di conclusioni logiche dall'altro; quello ci dà la causa, questo l'effetto. L'esperimento permettendoci di adeguare tali rapporti di termini successivi e deduttivi ci dà la conoscenza delle leggi causali.

Nei casi più felici la legge si presenta sotto la forma d'una proposizione quantitativa.

§ 8. — Volgendo ora uno sguardo retrospettivo sui quattro momenti esposti, procuriamo in primo luogo di rispondere alle maggiori obiezioni contro il valore dell'esperimento, quindi aggiungiamo alcuni schiarimenti sui punti principali della nostra teoria.

Contro l'intimo valore dell'esperimento il Gentile volendo provare che l'esperimento non può dar luogo che ad una conoscenza superficiale, nota: «Il maggiore sforzo che noi si possa fare per entrare nell'interno dei processi naturali è l'esperimento in cui noi stessi disponiamo le cause alla produzione degli effetti; ma anche in tal caso il principio efficiente rimane nella natura stessa delle cui forze noi ci serviamo senza poterne conoscere l'interno modo di operare. E anche per l'esperimento la nostra cognizione si arresta alla semplice constatazione di nessi di fatto, onde ci sfugge l'intima attività del reale che dovrebbe essere il vero e proprio oggetto da conoscere. Operazione estrinseca alla natura, il nostro esperimento non può nè anch'esso dar luogo se non ad una cognizione superficiale» (1). Ma posta così la questione è presto risolta. Infatti, cominciamo in primo luogo a prender atto della preziosa ammissione che fa il Gentile quando riconosce che anche nell'esperimento

(1) GENTILE. *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Pisa, Mariotti, 1916, pag. 15-16.

Digitized by Google

« il principio efficiente rimane nella natura stessa, delle cui forze noi ci serviamo » dal momento che l'esperimento ben fatto non ha appunto altro senso e valore che quello di presentarci la natura stessa nell'atto che, operando, realizza veramente la sua intima ragione, conforme alla nostra. Il guaio per noi sarebbe che il principio efficiente della natura restasse fuori delle forze che si impiegano nell'esperimento. In secondo luogo il Gentile afferma che l'esperimento non ci fa conoscere l'interno modo di operare della natura. Ma questo non è in tutto vero, perchè la conoscenza sperimentale ci dà la possibilità di dedurre dallo stato attuale delle cose lo stato loro per un istante qualunque. Gli effetti naturali che noi prevediamo entro certi limiti non sono forse causati dall'interno modo di operare della natura? In terzo luogo il Gentile afferma che nell'esperimento noi ci arrestiamo alla semplice constatazione dei nessi di fatto. Ma anche questo non è vero, perchè la scienza sperimentale supera non solo la semplice constatazione dei dati, ma anche la semplice constatazione dei nessi di fatto, raggiungendo, coll'impiego del sistema ipotetico-deduttivo, la constatazione dei nessi di ragione. E ciò infatti si riscontra provando che i nessi di fatto si realizzano secondo una ragione conforme alla nostra. Questo e non altro è il senso e il valore della previsione scientifica cioè della deduzione razionale della produzione naturale che non può essere negata da alcuno. In quarto luogo il Gentile afferma che ci sfugge l'intima attività del reale che dovrebbe essere il vero e proprio oggetto da conoscere. Ma di qual conoscere egli intende parlare? Se, come dovrebbe qui, vuol parlare del conoscere scientifico (e non del filosofico) notiamo che l'oggetto vero e proprio delle scienze è la conoscenza delle leggi cioè delle relazioni universali e necessarie. Se le scienze sperimentali si preoccupassero d'altro oggetto perderebbero la loro ragione d'essere. Le scienze non sono e non possono e non debbono essere filosofia e nessuno scienziato che si meriti veramente questo grande nome si è mai proposto di filosofare.... a macchina cioè sperimentalmente. In quinto ed ultimo luogo aggiungerò un'osservazione critica che mi pare gravissima. Le objezioni del Gentile sarebbero fondate se i gradi del conoscere fossero solo due cioè l'esperienza del conoscere comune e la filo-

Digitized by Google

sofia del conoscere speculativo. Ma tra questi due gradi estremi c'è la scienza esatta. Certo l'esperienza sta alla superficie della realtà perchè non dà che fatti e rapporti contingenti. La filosofia invece ci dà o dovrebbe darci l'universale concreto. Ma la scienza esatta oltrepassa la superficie empirica perchè ci dà l'intelligibile universale e necessario o di ragione pura (scienze deduttive) o di ragione e di fatto (scienze sperimentali). È ancora un universale astratto questo, ma è l'unico vero e proprio oggetto che la scienza esatta si proponga di determinare. Ciò posto si capisce benissimo che il Gentile giunga alla conclusione suddetta, dal momento che egli ritiene che « la posizione di Hume (schietto empirismo) è quella a cui si è arrestata la scienza della natura » (1).

Ma non v'è errore maggiore che quello di identificare l'esperienza coll'esperimento cioè la conoscenza empirica con la conoscenza scientifica. Sicchè possiamo dire che una volta c'era la filosofia scientifica del positivismo, che confondeva la scienza colla filosofia, e cadde, ed ora c'è la scienza empirica dell'idealismo attuale che confonde la scienza esatta coll'esperienza.

§ 9. — Aggiungiamo ora alcuni altri schiarimenti intesi a completare la concezione adeguata della teoria del metodo sperimentale.

Non è da credere anzitutto che la virtù del processo sperimentale derivi dall'ampiezza della conoscenza empirica dei fatti dei quali si vuol cercare la causa. Certo quanto più estesa è la conoscenza dei fatti tanto maggiore è la probabilità che la causa indotta nell'ipotesi assunta a spiegarli non venga contradetta da nuovi e opposti fatti manifestantisi nell'esperienza. Ma questo non vale che per la fortuna dell'ipotesi. D'altra parte è evidente che l'esame comparativo dei risultati ottenuti per la determinazione della legge non si può istituire che sopra un numero limitato di casi particolari. E i termini elementari che entrano in questi non hanno neppur bisogno d'essere conosciuti nella loro intima essenza. Così noi non conosciamo essenzialmente la forza di gravità, l'elettricità, le azioni molecolari. La

(1) GENTILE. *op. cit.*, pag. 70.

Digitized by Google

loro intima natura sfugge al nostro esame diretto e tuttavia quanto è grande il tesoro delle sicure leggi che noi conosciamo intorno a questi fenomeni !

Sorge qui il problema di sapere come mai noi ci crediamo in diritto di estendere alla maggior generalità dei casi non ancora provati le conclusioni raggiunte nell'esperimento. Alcuni hanno creduto che questa estensione si risolva in un semplice arbitrio perchè in apparenza si procede dal noto all'ignoto, dal particolare al generale. Ma questa opinione non ha neanche il pregio d'essere discutibile perchè poggia sopra un supposto radicalmente falso. Si crede cioè che l'esperimento sia un processo induttivo, il che, come provammo nel § 6, non è. Messa dunque da parte questa falsa sentenza, l'unica questione che, per la sua importanza, ci converrebbe trattare è se e fino a che punto noi possiamo esser sicuri della nostra ragione. Ma nessun dubbio a questo proposito è ragionevole. La dottrina che si serve della ragione per rinnegare la ragione è un vero suicidio della ragione. Ma noi qui non abbiamo alcun bisogno di prender in esame i cavilli scettici diretti contro la verità dei mezzi di conoscenza. Dobbiamo invece concludere che il muover dubbio circa il diritto di credere alla validità costante delle verità deduttive è un sofisma che la più superficiale analisi della ragione basta a confutare (1).

Ma se la cognizione delle leggi causali e la previsione deduttiva della loro validità sono possibili alla mente umana per via dello sperimento, è poi l'impiego dei modelli che ci dà la chiave

(1) Secondo alcuni, per costituire l'esperimento, basta che l'intervento dell'opera volontaria dell'osservatore si aggiunga all'osservazione; allora si ottiene il vantaggio — secondo loro — di poter volontariamente determinare la nascita o il decorso dei fenomeni semplici e isolare le parti d'un fenomeno complesso. Così alcuni fautori di psicologia sperimentale si lusingano di adoperare l'esperimento « quando osservano qualunque fenomeno psichico variando le condizioni sotto cui esso si manifesta ». L'esperimento così non sarebbe altro che un'*esperienza provocata* (Külpe). Ma questa condizione è ben lungi dall'essere sufficiente. Invero l'esperienza provocata di tal genere era conosciutissima dagli antichi, che tuttavia non conoscevano ancora il metodo sperimentale. Occorre per questo che i fenomeni siano messi realmente in proporzione, cioè connessi in guisa tale che il fatto cercato sia realmente deducibile in funzione di qualche variabile, per mezzo di quel sistema strumentale che costituisce il modello.

Digitized by Google

delle cause? Come può darsi che l'impiego d'una finzione serva all'acquisto della verità e sia capace di darci il possesso d'una legge universale e necessaria? Per qualche servizio reso, per caso, ad un investigatore da qualche ipotesi-modello dovremmo esagerare l'importanza scientifica dei modelli fino a farne la pietra angolare del metodo sperimentale?

Molti filosofi non hanno forse creduto di dover protestare energicamente contro l'uso delle ipotesi-modello come strumento di lavoro? e in particolare la teoria dei modelli nei ripetuti tentativi teoretici di coloro che (come noi) da parecchi anni la vogliono introdurre negli elementi di logica e in genere nella teoria della scienza non ha forse ricevuto la più severa accoglienza dalla critica filosofica? Ecco un'altra questione che merita uno speciale riguardo. Ora che l'uso in genere delle ipotesi nelle scienze sia utile all'investigazione dei fenomeni della natura e il loro valore metodico sicuro non è seriamente contestato dalla critica (1).

---

(1) Il MASCI nella seconda edizione della sua *Logica* riveduta e corretta (1910) ha fatto un'importante aggiunta circa l'uso e il valore delle ipotesi nelle scienze, esaminando criticamente le obiezioni più recenti formulate dai logici e dai naturalisti (Cfr. Prefaz. alla seconda edizione). Nella sezione seconda al capo III, trattando del metodo deduttivo, si svolgono i punti seguenti: « § II. Il procedimento deduttivo nelle scienze empiriche causali; suppone l'induzione anteriore delle leggi causali più semplici e consiste o in una *riduzione* o in una *sintesi* Necessità della verificazione, pag. 422 — § III. Il procedimento deduttivo da *ipotesi* causali. Condizioni di *ammissibilità* delle ipotesi, p. 425 — § IV. Condizioni di *verificazione*: verificazione completa e incompleta, gradi di ciascuna, esempi, p. 430 — § V. Discussione delle critiche mosse all'uso delle ipotesi. Importanza delle ipotesi e largo uso di esse in ogni ramo di scienze come condizione del loro progresso; condizioni soggettive ed oggettive delle vere ipotesi scientifiche, p. 438 ». Ma la trattazione delle ipotesi non compare nei capitoli dei metodi induttivi nei quali il MASCI introduce la teoria dell'esperimento (Sezione II. Capo I) e la teoria dei così detti quattro metodi induttivi per la ricerca sperimentale (ivi, Capo II). Il lettore vede subito che la nostra trattazione differisce da quella del Masci pel modo di concepire la teoria del metodo sperimentale, e conseguentemente la teoria delle ipotesi causali. Noi consideriamo l'ipotesi-modello come chiave di volta del metodo sperimentale. Riconosciamo col MASCI « la necessità dell'integrazione deduttiva per ricollegare le parti del procedimento induttivo, p. 414 », ma non subordiniamo la teoria dell'esperimento alla teoria dei metodi induttivi, anzi interpretiamo l'esperimento come una operazione prevalentemente deduttiva benchè inseparabile dall'osservazione e dal momento preparatorio dell'induzione che serve all'ideazione dell'ipotesi anticipata dall'immaginazione o senza

Digitized by Google

Quanto al negare la natura dell'esperimento come sistema ipotetico-deduttivo costruito *ex datis* e il suo valore scientifico in ordine alla sua capacità di metterci in possesso d'una legge universale e necessaria contro il dubbio di D. Hume, delle due l'una: o negare quadratamente il valore delle scienze fisiche, o provare che la determinazione scientifica delle leggi causali non si fa per via dell'esperimento ma per altra via e indicare quale.

Ma nel primo caso bisognerebbe poter contestare il valore scientifico delle ricerche sperimentali da Galileo ai giorni nostri, per professare il canone fondamentale di tutti gli scettici. Impresa vana per due grandi ragioni, la prima perchè la storia delle verità scientifiche non si distrugge col semplice proposito di volerla ignorare, la seconda perchè la prova perentoria della riduzione della scienza fisica all'empiria manca. E non vale addurre il dubbio di D. Hume, perchè Hume non distrugge Galileo. Hume invero non considera l'esperimento, insistendo soltanto sull'esperienza. Hume nega l'idea di causa affermando che se questa idea fosse possibile, dovrebbe venire dall'esperienza. Ma siccome questa rivela solo i fatti o separati o in successione e non mostra mai un legame necessario per cui un fatto si debba considerare come effetto d'un altro, così egli conclude che l'idea di causa è una illusione della nostra immaginazione, fondata sulla mera abitudine, cieca e irragionevole della nostra esperienza; e Hume nega anche il principio di causalità. Hume, a proposito d'una questione d'epistemologia speciale fa una questione di gnoseologia generale; dove si fa questione di causalità scientifica cioè di causalità legale egli fa questione di causalità

---

prova o con prova insufficiente cioè induttivamente. Così conveniamo col Masci sopra « la deduttività del procedimento da ipotesi causali, 425 » che, a parer nostro, è il punto di maggior rilievo in questa teoria. Che poi si impieghi o no la parola « modello » è questione secondaria. È sul fondo che ci importa di convenire. Noi conserviamo *per lo più* il nome di ipotesi alle supposizioni puramente mentali; l'ipotesi è per noi una pura ideazione. Chiamiamo *modello* la realizzazione pratica dell'ipotesi. Sicchè il modello è sempre un sistema pratico, un'ipotesi esteriorizzata, anche se si riduca ad un sistema di simboli astratti rappresentativi. È la traduzione dell'idea in simboli e l'organamento tecnico di questi in un sistema deduttivo ciò che caratterizza l'esistenza reale del modello. In questo senso diciamo « modello » anche un'equazione e la consideriamo come una macchina ipotetico-deduttiva qualunque.

Digitized by Google

filosofica. E lo stesso Kant non si preoccupa della determinazione scientifica dei rapporti causali, cioè resta ancora fuori dell'epistemologia. Noi invece affrontiamo il problema causale sopra un campo che tanto l'empirismo, quanto il razionalismo e lo stesso criticismo hanno a torto trascurato di determinare. Questo avevamo in mente di affermare dicendo che Hume non distrugge Galileo.

Nel secondo caso l'insinuazione contro l'esperimento è vana perchè bisognerebbe provare che da Galileo ad Hertz la determinazione scientifica delle leggi causali non è stata fatta col mezzo dell'esperimento ma per altra via e indicar quale. Se ciò fosse vero bisognerebbe dire che Galileo non trovò mezzo più acconcio per riuscire all'intento, che quello di aggirarsi in un perpetuo errore sulla natura di quelle sensate esperienze, di quelle macchine, di quelle dimostrazioni necessarie alle quali fa incessante ed esclusivo ricorso nelle sue immortali ricerche. Sofistiche sono pure le ragioni per le quali si potrebbe ritenere che la scoperta scientifica delle leggi causali sia stata fatta e si faccia per altra via, perchè o sarebbe questa l'esperienza sia esterna sia interna e allora si cadrebbe nell'empirismo, o sarebbe la ragione e allora si cadrebbe nel razionalismo, sistemi questi che in una col criticismo, mostrammo inetti alla ricerca scientifica delle cause per un vizio radicale.

Certo non bisogna obliare che, se l'esperimento rende così validi servizi alla scienza per la virtù ipotetico-deduttiva del modello, i modelli, che in fondo sono una finzione anticipatrice dell'esperienza, non devono essere costruiti per amore della finzione medesima. Sarebbe un'aberrazione funesta.

La fertilità delle ipotesi-modello è grandissima. Per esse riesce facile talora scoprire tra i fenomeni fisici rapporti profondi che non si sospettavano punto. Quante volte il sapiente uso dei modelli ha fatto spuntare, nel campo della scienza una messe prodigiosa di scoperte del più alto valore! Mille esempj potrebbero allegarsi con facilità, percorrendo la storia delle scienze.

Più tosto si tenga presente che l'aspetto tecnico del modello, il suo carattere in grande parte arbitrario, la sua evidente comodità, la sua vestizione ordinariamente meccanica, la sua nascita da cervelli immaginifici non devono costituire un'objezione

Digitized by Google

seria contro il suo legittimo impiego nel metodo sperimentale. Immaginifici dal più al meno lo siamo un po' tutti, e il più importante è che lo sono e lo devono essere tutti i fisici sperimentatori, perchè non si può escludere che l'unico sforzo d'ogni fisico non sia quello di poter trasformare la causa ipotetica (che bisogna bene immaginare) in causa vera. Non preoccupiamoci ora di stabilire le condizioni di ammissibilità, le condizioni e il grado di verificazione delle ipotesi causali che furono accennate altrove. L'essenziale è questo, che è assurdo opporre *une raison de non recevoir* contro la teoria dei modelli dal momento che di ipotesi-modello le scienze sperimentali nè prima nè oggi nè mai hanno potuto nè potrebbero fare a meno (1). Gli spiriti sani e vigorosi non si lasciano ingannare dalle apparenze. Essi sanno che i vantaggi del metodo dei modelli sono enormi. Checchè si dica noi siamo sempre costretti a supporre, almeno in via provvisoria, che la natura proceda come la nostra ragione e dobbiamo *immaginare* che proceda in modo logico. L'analogia quindi dev'essere usata non già per fare affermazioni apodittiche gratuitamente, ma per formulare sistemi ipotetici deduttivi da verificare, *provando e riprovando*. Non abbiamo già posto la razionalità e quindi l'intelligibilità della natura nel novero dei postulati della fisica sperimentale? Il che importa che nello studio della natura l'impiego delle ipotesi-modello nonchè stimarsi irrito e nullo, è necessario e sommamente prezioso fin dai primi fondamenti.

Così appresa l'importanza dei modelli causali come semplice strumento di ricerca e come ipotesi di lavoro ravvisiamo infine un altro valore che sorpassa la portata fisica. «Tutte le conseguenze della teoria del calore, avverte il Boltzmann, anche quelle appartenenti ai dominj più disparati, sono state confermate dall'esperienza; si può anche dire che esse concordano stranamente fin nelle loro sfumature più tenui col polso della natura» (2).

---

(1) « Quand on se refuse à choisir l'hypothèse pour guide, ha detto Gustave Le Bon, il faut se résigner à prendre le hasard pour maître ».

(2) Boltzmann, *Ueber die Unentbehrlichkeit der Atomistik*. Wiedemann's Annalen, Vol. LX, 1897, p. 243. Cfr. pure *Leçons sur la théorie des gaz*. trad. Galotti et Bernard, II, Paris, 1905 p. VIII: (citato dal Meyerson, *op. cit.* 443).

Digitized by Google

Il Meyerson nel citare questo passo, dopo d'aver riferito anch'egli (appoggiando colla sua grande autorità la mia tesi) l'importante principio di E. R. Hertz sull'impiego dei modelli per giungere a conoscere le leggi della natura, giustamente conclude: «a torto perciò noi abbiamo trattato le ipotesi causali come semplice strumento di ricerca... Esse sono anche più che un'armatura destinata a scomparire quando l'edifizio è costruito, esse hanno il loro valore proprio, esse corrispondono certo a qualcosa di molto profondo e di molto essenziale nella natura stessa delle cose». Da ciò mal si inferirebbe che la natura intima dei dati simbolici dei modelli abbia qualche cosa di comune con la natura intima dei dati reali della natura. Questa dottrina è stata non di rado addebitata non solo ai sostenitori dei modelli in genere ma sopratutto ai sostenitori dei modelli meccanici delle forme logiche; (che però non sono volti alla ricerca delle leggi causali, ma solo a quella delle leggi logiche).

Onde si è spacciato che i costruttori dei modelli ideofisici «con le ruote girevoli e le famose carrucole», invece di indagare le pure relazioni formali si son logorato il cervello per fare della logica a macchina! Ma questa è una pretta facezia la quale è smentita da un gruppo di ragioni che non furono ancora rovesciate dagli oppositori (1).

§ 10. — In attesa pertanto che la critica dissipi i pesanti equivoci che si sono addensati sopra questa teoria, facendo giustizia delle fantastiche aberrazioni dell'intellettualismo ove si trovano, e riconoscendo la modesta verità che noi sosteniamo a proposito dei modelli e di qualunque natura essi siano in ordine alla teoria del metodo sperimentale, concludiamo affermando:

in primo luogo, che la verificazione della legge causale si ottiene quando è possibile coll'esperimento, col quale si può, da un lato dedurre il reale, dall'altro realizzare il deduttivo, donde si ricava che la verità sperimentale propriamente consiste nella simultaneità della deduzione del reale e della realizzazione del

(1) Cfr. *Sopra la critica filosofica delle scienze* in Rivista di filosofia, Marzo-Aprile 1914.

Digitized by Google

deduttivo, in conformità della definizione posta nel Capo I, § 1, esigente la necessità e l'universalità di ragione e di fatto:

in secondo luogo, che il crescente accordo fra i postulati della fisica sperimentale, i risultati dei sistemi ipotetico-deduttivi e i fenomeni fisici rafforza sempre più e meglio la nostra convinzione filosofica sopra la logica della natura di cui ci occuperemo nella sezione seconda.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO SESTO.

Applicazioni.

Partizione delle ricerche. — Art. I. Dottrina della doppia causalità. — Art. II. Causalità psichica e sua determinazione sperimentale — Art. III. Causalità storica e sua interpretazione critica.

La teoria qui proposta riceve schiarimento e vigore dalle applicazioni. Posta la relazione causale come la successione necessaria di due sistemi equivalenti, in conformità di quanto con irrefragabile certezza viene appurato nel campo della fisica sperimentale, si domanda se si possa riscontrare e provare scientificamente un tale nesso anche nei campi della realtà non fisica cioè se la coscienza (sia individuale, sia sociale) abbia una sua propria causalità. Nascono così prima i problemi gravissimi della causalità psichica in sè e nei rapporti colla causalità fisica e poi quelli derivati della causalità storico-sociale, che tratteremo ordinatamente prima di affrontare il problema ultimo della causalità metafisica (1). Ma per procedere con ordine e chiarezza nella soluzione di questi problemi, è bene dividere in tre parti la ricerca, cioè:

1° indagare se si possa distinguere una doppia causalità (fisica e psichica), indicando eventualmente i caratteri differen-

(1) L'importanza scientifica e filosofica del problema della causalità psichica è riconosciuta in tutta la sua vastità dal VILLA, il quale scrive: « Quale valore ha pel mondo morale il problema della causalità? Perchè infine la questione fondamentale è tutta qui; il problema della conoscenza si confonde con quello della causalità, e la gran lotta che si combatte nella cultura odierna gira tutta intorno a questo principio essenziale ». *Ideal. mod.* pag. 290.

Digitized by Google

ziali, appurare il vero senso della dottrina e rispondere agli argomenti contrarj (Art. I);

2° indagare, nel caso affermativo, se anche la causalità psichica sia suscettibile di determinazione sperimentale (Art. II);

3° indagare se nella ricerca della causalità storica, dove alla causa nel senso scientifico si sostituisce la causa nel senso pratico, rimanga almeno un canone generale di orientazione (Art. III).

Digitized by Google

ART. I.

Dottrina della doppia causalità.

§ 1. Prova di ragione e di fatto della doppia causalità. Senso e valore di questa tesi conforme al principio dell'unità psicofisica del reale. Unità e psicofisicità d'ogni rapporto causale. Natura qualiquantitativa d'ogni fatto conoscibile. Potenziamento inverso di qualità e quantità. Passaggio dalla natura allo spirito. Senso dell'azione causale reciproca. — § 2. Schiarimenti sulla psicofisicità del reale. Rifiuto della teoria del Rehmke. Concezione qualiquantitativa della realtà. Sua prova. — § 3. Caratteri differenziali. Critica del dualismo. Teoria del De Sarlo. — § 4. Critica del fisiologismo epifenomenistico. Teoria del Lugaro. Si conferma la tesi del senso relativo della doppia causalità nell'unità psicofisica del reale.

§ 1. — Abbiamo già visto nella parte storica che il Wundt è stato il primo a tentare su vasta scala e con veri intenti sistematici la teoria della doppia causalità, e come egli sostenga che la causalità psichica, malgrado il suo intimo nesso colla fisica, ne è tanto diversa quanto il punto di vista dell'esperienza immediata soggettiva caratteristico della psicologia è diverso da quello dell'esperienza mediata astrattamente oggettiva caratteristico della scienza naturale (1). Per conseguenza egli chiama *sostanziale* (per principio ausiliario) e di carattere concettuale la causalità fisica, *attuale* invece e di carattere intuitivo la causalità psichica. Malgrado divergenze radicali che furono e saranno indicate a suo tempo anche noi conveniamo sulla necessità di distinguere nettamente una doppia causalità: fisica e psichica (2).

(1) WUNDT, *Philos. Stud.*, X, 107 segg.

(2) In Italia, anche il MASCI, (nella più volte citata Memoria: *Il materialismo psicofisico, III*, II.) il DE SARLO (*Psicologia e filosofia*, Firenze, La « Cultura filosofica » Editrice, 1918, Vol. I, VII, pag. 129-146), il VILLA (*La psicologia*

Digitized by Google

Però la prova di ragione e di fatto è ben diversa. Invero, secondo noi, per giustificarla basta avvertire che la causalità nel senso scientifico compare sempre dove si ha una successione temporale connessa ad una necessità razionale di due sistemi equivalenti. Ora in primo luogo risulta dalle scienze fisiche sperimentali che queste quattro condizioni: successione, necessità, equivalenza, sistematicità, s'incontrano nella natura fisica, e in secondo luogo non si può negare che, almeno in teoria, si incontrino anche nella vita psichica, perchè anche questa è nel tempo e nella ragione ed è suscettibile d'equivalenza e di sistematicità. Dunque l'esistenza della doppia causalità fisica e psichica è, secondo noi, teoricamente parlando, fuori di dubbio.

Resta però indispensabile fin d'ora comprendere bene il senso e il valore di questa tesi. Vedemmo che il Wundt ritiene che la causalità in ultima analisi è una, come uno è il fondo della realtà, mentre lo sdoppiamento non è che il risultato di un'astrazione convenzionale.

Anche noi, che ammettiamo il principio dell'unità psicofisica del reale sulla traccia del Masci (1), sosteniamo che la causalità è in ultima analisi costantemente una e sempre psicofisica in ciascun membro del rapporto causale cioè tanto nella causa quanto nell'effetto, nel senso che il fisico e il psichico, essendo inseparabili realmente, non devono considerarsi mai l'uno come causa assoluta dell'altro. È il rapporto causale medesimo che in fondo è realmente psicofisico nella sua integrità. Ciò, secondo noi, non è che l'esigenza della natura qualiquantitativa d'ogni fatto conoscibile, cioè di quella necessità conoscitiva che il Masci

---

contemporanea, Torino, Bocca, 1899 (Cap. VII) accettano nettamente la dottrina della doppia causalità, pur movendo da principj metafisici differenti. Il Villa pone molto chiaramente il problema nei termini seguenti: « Pare a molti che fuori della causalità naturale manchi pur nel dominio dei fatti dello spirito ogni possibilità di vera spiegazione ». « Il problema è come si vede della massima importanza: esso involge una delle questioni più gravi della critica filosofica e scientifica: quella cioè del valore conoscitivo di tutto quel sapere che si riconduce all'esperienza immediata e interiore. È valida solo una forma della causalità? quella naturale o fisica? E quale valore ha l'altra? » *L'idealismo moderno*, pag. 234.

(1) Vedi però la riserva fondamentale sull'interpretazione dell'unità nella Sezione seconda, Capo primo, § 12, di questo volume.

Digitized by Google

ha mostrato dominatrice d'ogni pensiero (1). Noi insomma ammettiamo che la separazione reale cioè essenziale della doppia causalità sarebbe non meno assurda della indistinzione mentale. Secondo noi la realtà è in punti diversi soggetta ad un potenziamento psicofisico inverso di qualità e di quantità. Ogni momento reale è qualiquantitativo cioè psicofisico. Ma dove predomina l'astrazione della quantità è la cosidetta natura (mondo esterno o fisico), dove predomina l'astrazione della qualità è il così detto spirito (mondo interno o psichico). Questa preponderanza d'astrazione può giungere a tal segno che dove è massima la quantità (ossia la considerazione astratta della quantità) ivi sia minima e trascurabile cioè empiricamente trascurata e quindi praticamente nulla la qualità (ossia la considerazione astratta della qualità) e viceversa. Da ciò deriva che le individuazioni fisiche e psichiche giungono effettivamente a costituire diversi ordini di realtà, distinti per la forma più o meno perfetta di individuazione (intensiva ed espansiva) degli elementi astratti omonimi.

Finchè gli stati psichici (sempre connessi, s'intende, a stati fisici) non sono organizzati cioè costituiti in una coscienza unica, avente relativa autonomia e personalità, non esiste ancora lo spirito. Il passaggio dalla natura inferiore allo spirito avviene con graduale evoluzione dalle forme elementari ed inferiori alle forme più complesse ed elevate.

Questa teoria, che rileviamo in massima parte dal Masci (2), sembra in tutto rispondente alle esigenze della critica. Per essa comprendiamo come i mondi superiori si rendano sempre più indipendenti dalle condizioni e dalle leggi della natura materiale, tanto che infine lo sviluppo ulteriore della realtà si fa sopra tutt'altro fondamento e quindi con leggi diverse (3), acquistando una potenza propria di organizzazione. Pensiamo in

(1) Alludo a quella « necessità conoscitiva che domina, insieme, il pensiero comune e il pensiero scientifico, per la quale la qualità e la quantità sono determinazioni necessarie di tutto quello che esiste ». (Masci. *Quant. e mis.* pag. 24). « Come non è possibile alla mente pensare una quantità *reale* che non sia quantità di *qualche* cosa, così non è possibile pensare una qualità senza quantità. » (M. *op. cit.*, pag. 25).

(2) Masci, *Il materialismo psicofisico*, III, pag. 75.

(3) Masci, *ib.* pag. 76.

Digitized by Google

altri termini, che, quanto più è complessa la costituzione d'un essere, tanto più varia ed attiva sia l'azione causale; ma che i gradi diversi di attualità della causalità, non vadano a detrimento della sua incontestabile continuità. In queste ipotesi non possiamo per ora appellarci ad argomenti scientifici. Tuttavia è necessario prender partito sopra la questione dell'unità e della dualità della causalità non fosse che per avere un criterio regolatore delle nostre esperienze. E noi lo prendiamo affermando che, malgrado l'inscindibilità reale della qualità dalla quantità, le individuazioni prevalentemente naturali o spirituali quantitative o qualitative, fisiche o psichiche, oggettive o soggettive, esterne o interne, materiali o mentali, etc., possono influenzarsi e anche determinarsi reciprocamente, come l'esperienza comune non può rifiutarsi di ammettere (1).

§ 2. — Occorre forse ancora una spiegazione. Non bisogna confondere la dottrina dell'azione causale reciproca tra spirito e corpo intesa nel senso della causalità del fatto fisico puro sul fatto psichico puro (dottrina che rifiutiamo) colla dottrina dell'azione causale reciproca d'ogni fatto sempre in realtà psicofisico (2) e solo in apparenza fisico o psichico secondo il grado diverso di individuazione o d'astrazione prevalente rispetto alla nostra esperienza. Con quest'ultima dottrina, che è la nostra, non si estende la causalità a fenomeni fra loro sostanzialmente diversi, per la semplice ragione che in realtà non ci sono fenomeni tra loro sostanzialmente eterogenei, costituenti dominj chiusi e impenetrabili. La relazione causale medesima è di natura qualiquantitativa; ma non già perchè stabilisca una im-

(1) Villa, *Ideal. mod.*, pag. 314. Il Villa è nettamente contrario alla teoria dell'azione causale reciproca tra spirito e corpo, ma adduce imparzialmente contro la propria tesi, buon numero di « fatti incontestabili a cui la coscienza comune sempre concederà gran fede » (pag. 314-6). Il Marchesini ritiene che « la sensazione e lo stimolo ci si presentano sperimentalmente nel rapporto di effetto a causa, quantunque ci rimanga oscuro il momento del passaggio dall'azione fisica al fatto psichico ». E aggiunge « non basta la differenza dei caratteri rispettivi perchè si debba negare il rapporto di causalità tra fatto fisico e fatto psichico ». *(Il fatto minimo e la continuità naturale,* in Rivista di filos. e ped. - Ag.-Sett. 1899).

(2) Il concetto sintetico della realtà psicofisica fu sostenuto chiaramente anche dall'Ardigò, Cfr. *Il Vero,* Vol. 5° delle *Op. filos.* pag. 189-190.

Digitized by Google

possibile equivalenza quantitativa fra una quantità fisica fungente da causa e una qualità psichica fungente da effetto, o viceversa. Nulla di tutto ciò: la cosidetta vita psichica secondo noi è anch'essa un fatto psicofisico, come la cosidetta natura fisica; benchè la proporzione individuativa dei due processi sia diversa. In pratica continuiamo a chiamare fisico o psichico cioè che pare tale solo per l'inassegnabilità empirica, in fondo *pratica*, del controtermine opposto. In ogni caso la causalità sia prevalentemente fisica sia psichica si estende a rapporti di ordine misto. Quindi non seguiamo il Rehmke il quale, con scarto arbitrario (e ricavato, pare, dalla sola necessità di fare una nicchia alla sua erronea nozione dell'azione reciproca), vuol trasportare la questione della reciprocità sopra equivoci rapporti d'ordine misto, generando così una causalità nuova e originale (1).

Nè pure vogliamo far passaggio dall'una serie all'altra, tanto meno intendiamo convertire i processi coscienti in semplici fatti di quantità, nè anche possiamo ritenere che « i processi della coscienza formino un sistema chiuso in cui non vi sia posto se non per i fatti di pura qualità » (2). La qualità, secondo noi, ha tanto a vedere colla quantità che non è possibile pensare l'una senza pensare l'altra. Non serve replicare che questa concezione qualiquantitativa della realtà ha solo valore metafisico, cioè deve star chiusa nel campo della speculazione pura. Noi invece l'adduciamo, facendo appello a quella necessità conoscitiva della nostra mente che, come già notammo sulle orme del Masci, domina insieme il pensiero comune e il pensiero scientifico.

(1) Il rilievo di questa strana teoria del Rehmke è dovuto al Villa, (Cfr. *op. cit.* pag. 317) il quale, con grande acume, confuta l'ipotesi d'una terza causalità di ordine psicofisico, una causalità equivoca, che sia di mezzo tra quelle, partecipando dei caratteri di ambedue. L'argomento più solido che egli rivolge contro il Rehmke è « la difficoltà di dimostrare come possa in realtà sussistere, data questa nuova possibilità, una serie interamente fisica o un'altra interamente e schiettamente psichica. Nè si rimedia a tale paralogismo riducendo (come fa il Rehmke) il concetto dell'azione reciproca alla pura successione empiricamente data di due fenonemi di ordine diverso. Ridotto a tale grado di generalità, il concetto di causa perde ogni valore scientifico, e l'esame e la ricerca di esso non ha più alcun significato notevole per la conoscenza » (pag 318).

(2) Villa, *op, cit.*, pag. 321.

Digitized by Google

Il concetto della realtà psicofisica e la sua applicazione al concetto della doppia causalità, ben lungi dunque dall'essere il prodotto di uno scambio errato tra un concetto dell'esperienza comune, volgare, immediata e quello dell'elaborazione scientifica e critica, è l'espressione inevitabile del fatto fondamentale della conoscenza e della realtà.

D'entrambe, perchè:

a) se il fatto psichico fosse puramente qualitativo, nei limiti della sensibilità specifica, allora le differenze di quantità diventerebbero differenze qualitative della stessa qualità; ciò che è assurdo. Dunque il fatto psichico deve essere qualiquantitativo.

b) se il fatto fisico reale fosse puramente quantitativo, allora per un verso le differenze di quantità diventerebbero inconoscibili, perchè non avrebbero la proprietà di mettersi in relazione con noi (posto che la qualità sia la relazione delle cose con l'io); per l'altro verso esse stesse non potrebbero essere, cioè diventerebbero impossibili realmente (cioè irreali), perchè la realtà non è (quello che è) se non a condizione d'essere pensata. Se il fatto fisico fosse puramente quantitativo, allora le differenze di quantità sarebbero tanto inconoscibili quanto impossibili cioè irreali, ciò che è assurdo. Dunque il fatto fisico deve essere qualiquantitativo.

§ 3. — Rispetto ai caratteri differenziali della causalità psichica, circa le formazioni psichiche e lo sviluppo psichico, dal punto di vista empirico accettiamo i risultati del Wundt, esposti nel Vol. I (1).

Questo punto di vista conduce necessariamente all'abbandono della tesi del dualismo esclusivo che sostiene l'assoluta indipendenza della causalità psichica dalla fisica. A questo proposito è doveroso ricordare che il De Sarlo, in vigorosa difesa

(1) Il Wundt afferma che la differenza fra la causalità fisica e la causalità psichica consiste in ciò, che quella è governata dal principio dell'equivalenza di causa ed effetto, questa invece dal principio dell'accrescimento dei valori psichici. Noi accettiamo questa differenza dal punto di vista empirico perchè l'apparenza è tale; ma dal punto di vista teorico riteniamo che anche nella causalità fisica il principio dell'equivalenza non escluda quello dell'accrescimento dei valori, come anche nella causalità psichica questo non escluda quello. È una posizione analoga a quella che sgorga dalla compatibilità delle due note del tempo e della equivalenza (Cfr. Sezione I, Capo II - Glossa prima).

Digitized by Google

del dualismo spiritualistico, ritiene che «ogni forma di vita psichica dalla più rudimentale alla più complicata, lungi dal presentarsi come una successione seriale di stati, ci si presenta come risolubile in varj cicli di fenomeni eterogenei fra loro» ma aventi «riferimento ad un centro comune» (1). «E non basta: i due estremi della serie o del processo si trovano connessi con termini assolutamente eterogenei in quanto questi non entrano a far parte della coscienza individuale: lo stimolo sensoriale e il movimento fisiologico sono qual cosa di estraneo alla coscienza» (2). «Nella causalità psichica si ha a che fare con un agente che permane attraverso i mutamenti degli atti e delle funzioni e che non esaurisce la sua natura nelle relazioni in cui si può trovare con altri elementi della realtà. La causa in tal caso ci appare non soltanto principio di azione tendente sempre al raggiungimento di uno scopo, ma anche suscettibile di accrescimento e di sviluppo in guisa da poter essere considerata, almeno entro certi limiti, fattura di sè stessa» (3). Infine «la causalità psichica genuina va distinta da altre forme di causalità derivanti dai rapporti in cui la psiche, data la sua particolare natura, necessariamente si trova. La psiche da un canto è in intima relazione coll'organismo, e dall'altro vive e si svolge in una rete di rapporti con altre psichi. Di qui due altre forme di causalità, la causalità psico-fisiologica e quella interpsichica» (4).

Non credo di dover qui rinnovare la discussione critica intorno al dualismo per sostenere all'incontro la tesi dell'unità psicofisica del reale a cui aderisco (5). Mi limito soltanto a no-

(1) De Sarlo, *Psic. e Filos.*, I. pag. 130-131.

(2) *id. ib.*, pag. 132.

(3) *id. ib.* pag. 145.

(4) *id. ib.* pag. 146. In modo limpidissimo il De Sarlo sostiene la tesi della determinabilità delle leggi causali psicologiche affermando che «se per legge si deve intendere la corrispondenza esatta nelle variazioni di due serie di fenomeni, in modo che la semplice dipendenza implichi la priorità logica di una serie (causa) rispetto all'altra (effetto) non vi è ragione di negare la possibilità della determinazione delle leggi nel campo psicologico.» (*I dati dell'esperienza psichica*, Firenze, 1903, pag. 50). A questa tesi in quanto riconosce la causalità come sintesi di successione cronologica e di necessità logica noi aderiamo completamente.

(5) Rimandiamo i lettori alla critica esauriente del Masci: *Il materialismo psicofisico*, II. pag. 15-28, per la critica della sostanza semplice; pag. 79-126.

Digitized by Google

tare che, sostenendo la doppia causalità non intendo accettare il postulato della Psicologia dualistica, il cui tratto più discutibile chiarito dal Masci è forse quello di fare un'illazione (ingiustificata) dalla duplicità dei fenomeni all'aduplicità degli enti (1).

§ 4. — È da vedere invece se la tesi della doppia causalità non cada sotto i colpi di quel fisiologismo che considera la serie psichica come un epifenomeno, e sostiene che solo nella serie fisiologica sia applicabile il principio di causalità, pur ammettendo le azioni che il corpo può esercitare sull'anima (2). Un argomento molto caro ai negatori della doppia causalità è quello dell'assurdità dell'interazione causale fra anima e corpo nel caso che si voglia ammettere col dualismo la distinzione di una causalità fisica e di una causalità psichica di natura radicalmente diversa e tuttavia influenzantisi a vicenda (3). Il Lugaro fa notare che, « se questa distinzione rispondesse al vero sarebbe assurda ogni pretesa di costruire una psicologia objettiva cioè uno studio naturalistico dell'attività di quegli organismi animali, compreso l'uomo, nei quali noi supponiamo fondatamente una coscienza. La serie causale dei fenomeni objettivi sarebbe ad ogni istante intersecata e scompigliata in modo non valuta-

---

per la critica della *doppia sostanza* e del modo di concepire il doppio rapporto secondo il dualismo critico. Inoltre circa le tesi metafisiche della causa finale e della *causa sui* che sono importate evidentemente dal dualismo si veda la Sezione seconda di questo volume.

(1) Masci, *Il mat. psicof.*, II. pag. 83.

(2) Questa posizione, che è classica per i seguaci del materialismo psico-fisico fu ripresa recentemente, ma senza proposito materialistico, dal Lugaro, nella importante recensione critica dell'opera del De Sarlo: *Psicologia e filosofia.* Estratto dalla « Rivista di Patologia nervosa e mentale » Nov.-Dic. 1918.

Il Lugaro aderisce in genere, benchè con molte riserve, alla tesi d'un dualismo empirico. Però, se non erro, la sua posizione di fronte al monismo e al dualismo (che è molto guardinga) mi sembra caratterizzata benissimo dal fatto che egli assume il dualismo empirico come condizione di lavoro scientifico, cioè come un postulato senza cui la conoscenza objettiva resterebbe praticamente impossibile. Vedemmo invero antecedentemente in questa stessa Sezione (Capo primo, § 2°) che è ovvio consentire alla scienza fisica la concezione realistica (limitata alla credenza dell'esistenza degli oggetti esteriori indipendentemente dalla nostra volontà) e insomma il dualismo empirico solo come ipotesi di lavoro. Entro questi limiti la situazione del Lugaro è inattaccabile. Quel che esce da questi limiti è la tesi dell'anima come riflesso passivo della realtà.

(3) Lugaro, *op. cit.*, pag 8.

Digitized by Google

bile dalla serie causale psichica e ciò renderebbe impossibile ogni previsione». «Soltanto quando si è giunti a stabilire un nesso immancabile fra la coscienza e certi fenomeni objettivi che si svolgono nell'organismo e sopratutto nel cervello (causalità psicofisiologica) e si è constatato che questi ultimi obbediscono come fenomeni fisici alla necessità causale, soltanto allora si può esser sicuri che anche nei fenomeni di coscienza c'è ordine e necessità, ma al tempo stesso si riconosce che quest'ordine non fa che rispecchiare, con molte lacune, l'ordine dei fenomeni organici, e che pertanto a questo dobbiamo rivolgerci se vogliamo conoscere il vero determinismo della vita psichica» (1). «Noi... sottintendiamo sempre, per qualunque fenomeno psichico, normale o patologico, un'immancabile base organica e un inflessibile determinismo fisiologico o patologico. Respingiamo invece decisamente ogni «psicogenesi» che si voglia considerare nel senso d'un'azione della coscienza o di qualche «principio spirituale» sul corpo» (2). Insomma l'azione dell'anima sul corpo è decisamente negata nel senso che l'anima, non essendo che un riflesso passivo della realtà, non può in alcun modo influenzare il corso degli avvenimenti fisici (3).

Se non che questa ripresa dell'epifenomenismo, con gli usati argomenti dell'anima riflesso passivo, rispecchiamento lacunare della serie organica, spettatrice inerte, eco, ombra, spuma della realtà non sembra forse destinata a perdere omai la maggior parte del suo valore di fronte alla critica mostrante l'inseparabile unità psicofisica del reale? Chi lo nega, deve provare che la quantità è pensabile senza la qualità, l'oggetto possibile senza il soggetto, la scienza costruibile senza il pensiero. Ma questa prova non può essere data dall'epifenomenismo, il quale non

(1) LUGARO: *op. cit.*, pag 8.

Gli epifenomenisti, per rendere più intelligibile il loro punto di vista circa il carattere lacunoso della serie psichica rispetto alla serie fisica, si raffigurano le due serie come due tastiere parallele, tali che ai tasti della serie fisica non corrispondono altrettanti tasti della serie psichica. Ora si noti che la tesi della discontinuità psichica, almeno nel caso della sensazione, verrà rovesciata nell'Art. successivo al § 4, dove si fornisce la prova diretta della continuità psichica, e v'è la risposta a qualunque altra objezione consimile (imagine dei tasti), perchè il ragionamento fatto è generalissimo.

(2) LUGARO: *op. cit.*, pag. 27.

(3) LUGARO: *op. cit.*, pag. 31.

Digitized by Google

si fa un concetto completo della realtà in quanto crede seriamente di pigliare ogni oggetto come una *res data*, senza il pensiero. Per questo vizio d'origine, la sua stessa confutazione del dualismo spiritualistico non può essere accettata senza beneficio d'inventario. La grande objezione invero che si può muovere contro gli epifenomenisti è appunto questa, che essi non potrebbero intendere nonchè spiegare il fenomeno oggettivo senza quell'epifenomeno soggettivo che proclamano semplice imagine inefficace del soggetto. Essi se, come scienziati vogliono prescindere da ogni ipotesi metafisica, hanno ragione di non cercar di vedere quanto sia di vero nel principio che gli oggetti son piuttosto prodotti del soggetto, almeno perciò che hanno di pensabile, come afferma Kant. Ma allora perchè si compiacciono di satireggiare Hegel il quale afferma che il mondo è opera del pensiero? Di fronte a loro certi metafisici hanno un bel dire che per il metafisico il mondo stesso, sotto il suo aspetto puramente meccanico e fisico non è veramente altro se non un fenomeno o epifenomeno cioè una rappresentazione nella coscienza d'un osservatore (1). « Essi continuano a ragionare come una lanterna cieca che projetta la sua luce sopra le cose e ne mostra le apparenze, ma lascia stare la propria natura, come quella delle cose medesime, nella più completa oscurità » (2). Censurano la concezione sdoppiatrice del dualismo classico e non s'accorgono che la loro stessa concezione dell'epifenomeno è un residuo del dualismo classico. Infatti se, all'opposto della serie fisica, la serie psichica non è suscettibile d'azione causale, è evidente che le due serie (fenomenica ed epifenomenica) sono di natura radicalmente diversa perchè l'una può causare mentre l'altra non può; e questo non è forse il pronunciato d'un pretto dualismo? Inoltre rimproverano ai dualisti spiritualisti sostenitori dell'azione reciproca, di pretendere che sia vera l'assurda azione causale del non psichico sul fisico, ma non pretendono essi stessi che sia vera la portentosa trasformazione d'un fatto fisico in qualche cosa che non è più fisico, perchè non è più causale cioè nell'epifenomeno? Di qui il circolo

(1) Fouillée: *Le mouvement positiviste*. Paris, Alcan, pag. 140.
(2) *id. ib.*, pag. 282.

Digitized by Google

vizioso in cui si dibattono continuamente. Di più, se essi a buon diritto rimproverano ai dualisti dogmatici d'inserire un *hiatus* nelle serie delle cause perchè non dovranno alla loro volta essere rimproverati d'inserire colla nullaggine dell'epifenomeno un *hiatus* incolmabile nella serie reale degli effetti? L'epifenomeno non è forse un effetto inerte, anzi superfluo, anzi annichilantesi causalmente, perchè assolutamente incapace di trasformarsi a sua volta in causa d'altro, e quindi un'eccezione al principio della proporzionalità della causa all'effetto, una negazione della legge di inerzia fondamento dell'intelligibilità dei fenomeni naturali e dei principj dell'indistruttibilità della materia e della persistenza della forza? Contro i dualisti dogmatici che affermano il principio dell'interazione fra anima e corpo, adducendo, per esempio, che uno stimolo fisico produce un fatto psichico (sensazione), e che un fatto psichico (volizione) produce un fatto fisico (movimento), gli epifenomenisti dichiarano che per qualunque fenomeno psichico si deve sottintendere un'immancabile base organica a cui esclusivamente conferiscono capacità causativa. Ma perchè non ammettono la reciproca? perchè non riconoscono che un'immancabile base psichica si deve sottintendere per qualunque fenomeno fisico? Se credono che la presunta prova dei dualisti sia solo apparente (giacchè dal non aver coscienza del fatto organico concomitante ad ogni fatto psichico non se ne può dedurre l'inesistenza), non risulta forse ancora più evidente che la negazione della qualità, sempre connessa ad ogni quantità, non può fondarsi sopra la prova della sua inapparenza? Se non sono in grado di offrire la prova empirica dell'immancabile base organica di qualunque fenomeno psichico, e ciò non ostante si sentono costretti ad affermarla, non ci dovranno forse dire per quale ragione si sentono in dovere di fare una illazione così ingiustificata dalla non apparenza all'inesistenza della controparte psichica, dal momento che questa è, per definizione, non apparente? Sostengono la causalità chiusa della serie fisica perchè vogliono opporre una barriera insormontabile all'intrusione delle cause irreali. E d'aver questo fine hanno non una, ma tutte le ragioni. Ma, se volessero star fedeli alla realtà, dovrebbero riconoscere che una realtà fisica senza realtà psichica è una realtà irreale. La loro immancabile base

Digitized by Google

fisica assolutamente apsichica è un idolo creato dall'astrazione. Non ripeterò quello che ho già precedentemente accennato nella critica al dualismo spiritualistico, cioè che accettando la realtà non solo dell'elemento psichico ma anche del soggetto spirituale avente coscienza di sè nel senso dell'unità psicofisica del reale, non fa d'uopo accettare la tesi del dualismo vale a dire la *sostanza oltre l'io*, secondo l'energica frase del Masci (1).

Gli epifenomenisti da questo lato non avrebbero bisogno d'inquietarsi. Certo il punto importantissimo anzi fondamentale su cui si battono con piena ragione è l'esclusione del valore causale d'ogni superfetazione. Ma la serie psichica è forse tale? Certamente sono tanti gli eccessi e gli equivoci della critica che la campagna contro l'epifenomenismo potrebbe anche parere una difesa dellá vieta teoria della causalità fisica della sostanza psichica che qui si combatte. Ma di questo pericolo non deve preoccuparsi troppo chi ha fede nel trionfo della verità o almeno di ciò che stima tale, e mantiene la sua fede appunto perchè pensa che la verità, la quale sarebbe per fermo inconoscibile senza la serie psichica, non sia un valore trascurabile cioè un epifenomeno. Una superfetazione inefficace la serie psichica? Ma non è forse un fatto psichico la nostra stessa ragione, che in tanto costituisce la nostra superiorità su tutti gli esseri irragionevoli?

Come ammetteremo incausale e superflua quell'idea (sempre connessa, s'intende alla sua correlativa fisicità) la quale, a misura che tende e riesce a idealizzarsi dentro di noi, tende e riesce a realizzarsi a tal segno da produrre l'arte, la scienza medesima e la morale e infine il pensiero immenso di tutte le cose, che è la filosofia? In ultima analisi guardando a fondo la posizione degli epifenomenisti si vede che l'errore massimo in cui cadono è d'essere infedeli al loro stesso positivismo. In vero non è forse positivamente necessaria la coscienza per l'interpretazione scientifica dei fenomeni oggettivi di cui fanno tanto caso? Come dunque ciò che è positivamente necessario alla possibilità della scienza sia al tempo stesso un epifenomeno incausale di fronte alla scienza medesima è un problema straordinario di cui solo gli epifenomenisti possiedono la soluzione. Non credo

(1) Masci, *op. cit.*, II, pag. 88.

Digitized by Google

pertanto di esagerare affermando che il pensiero degli epifenomenisti è su questo punto epifenomenico. Contro di loro bisogna fare appello alla necessità costitutiva della nostra mente, la quale afferma che non è possibile pensare un oggetto senza un soggetto e viceversa. E, con questo criterio, bisogna modificare il senso della realtà e quindi della causalità. Bisogna riconoscere che il soggetto è tanto originale quanto l'oggetto, che il psichico è un fattore causativo così essenziale come il fisico. Anzi bisogna riconoscere, in omaggio alla legge dell'individuazione progressiva della realtà sviluppantesi verso la coscienza e l'autocoscienza, che il mentale è già una forma superiore della realtà, perchè è il reale giunto alla coscienza di sè, e come tale è uno dei fattori, se non il più importante, dell'evoluzione universale. Nessun pensatore, per quanto epifenomenista, può supporre possibile una spiegazione generale dell'universo, con annientamento del soggetto nell'oggetto, senza commettere in annientamento del soggetto nell'oggetto, senza cadere in contradizione.

Così stando le cose, bisogna ristabilire la causalità nell'unità psicofisica di tutta la realtà. La considerazione distinta della doppia causalità deve restare, perchè ha gli stessi diritti della considerazione distinta della natura e dello spirito che, malgrado la loro indistruttibile psicofisicità, godono veramente d'una relativa autonomia ed esigono d'essere riguardati come parti integranti del reale.

Digitized by Google

Digitized by Google

ART. II

Causalità psichica e sua determinazione sperimentale.

§ 1. Definizione della Psicologia scientifica. — § 2. Esame di due gruppi di difficoltà contro la Psicologia sperimentale. Primo gruppo: questione dell'omogeneità tra la misura e il misurato; questione della quantità dei fatti psichici; questione dell'unità di misura. Secondo gruppo: questione dell'applicabilità dello sperimento alla Psicologia. — § 3. Nozioni fondamentali. Concetto di fenomeno psichico. Concetto di connessione psicofisica. Fenomeni psichici elementari. Concetto scientifico dell'unità di misura dei fenomeni psichici (unità derivata). Come il fatto psichico resti determinato da un numero senza dimensioni fisiche. Come si lasci impregiudicata qualsiasi ipotesi metafisica sulla natura delle condizioni speciali componenti il sistema psicofisico. — § 4. Considerazione critica dei risultati finora ottenuti col metodo Weber-Fechner. Si difende l'impostazione scientifica del metodo W.-F., dando prova della continuità della serie psichica. Si citano le cinque interpretazioni critiche della legge di Fechner. Si deduce che il fenomeno psicofisico è complesso e che quindi deve essere trattato nella sua complessità. Si mostra che il difetto del metodo W.-F. consiste in ciò che, nella formula $\gamma = k \lg \beta$, la γ non è sufficientemente determinata. — § 5. Punto di vista superiore. Deduzione della formula di W.-F. come derivata parziale d'una funzione più complessa, in cui alle variabili stimolo e sensazione si aggiunge la reazione. Equazione fondamentale della psicofisica. Conseguenze: 1° Derivate parziali; 2° Deduzione d'una legge psicofisica in correlazione alla legge di Ohm. — § 6. Nuovo programma di lavoro scientifico e conseguenze filosofiche. — § 7. Conclusione.

§ 1. — Esposta la teoria scientifica della causalità nel campo della fisica, chiariti il senso e il valore della doppia causalità, siamo in dovere di indagare se anche la causalità psichica sia suscettibile di determinazione sperimentale (1). Questa inda-

(1) Riteniamo che l'applicabilità del metodo sperimentale alle scienze biologiche, dopo i trionfi della fisiologia sperimentale, non abbia omai più bisogno d'essere posta in discussione. Quanto questa applicazione sia importante si

Digitized by Google

gine evidentemente riposa sull'ipotesi dell'indipendenza d'una psicologia scientifica dalla filosofica. Affinchè la situazione di entrambe risulti nettissima noi prendiamo le mosse appunto da questa ipotesi, e senz'altro stabiliamo che, se la psicologia scientifica è possibile, il suo oggetto non può essere che la determinazione delle leggi della coscienza (1). Per tale ipotesi è chiaro che la conoscenza della causalità psichica si risolve nella conoscenza sperimentale di queste leggi. Le considerazioni seguenti ci metteranno in grado di decidere se questa definizione ipotetica si possa trasformare in definizione vera.

§ 2. — Conviene, ciò premesso, vedere se già dall'indirizzo della psicologia che si afferma scientifica, nonchè dai risultati rag-

raccoglie facilmente notando che l'indagine sperimentale è già messa così sulla via dell'esplicazione causale della vita, intesa come potenziamento progressivo di causalità o moltiplicazione della causalità degli effetti.

(1) Circa la def. della Psic. scient. (cfr. Villa, *La psic. cont.*, Cap. II). Il Kiesow nettamente definisce la Psicologia come scienza delle funzioni della coscienza. (Cfr. *Della psicologia scientifica* in Riv. di filos. Nov. Dic. 1918).

Dove è appena da notare che, se per *funzioni* s'intendano le espressioni analitiche delle leggi, la definizione del Kiesow raggiunge il massimo del rigore. Stando a tale concetto, intendendo la Psicologia scientifica come scienza naturale e propriamente della natura psichica al medesimo livello di tutte le altre scienze naturali, la Psicologia sperimentale è irreducibile alla Psicologia filosofica. D'altra parte, se si riflette che il concetto della Psicologia sperimentale secondo i wundtiani non si può reggere prescindendo dalla teoria filosofica dell'esperienza immediata, non si potrà fare a meno di riconoscere la giustezza del seguente apprezzamento del De Sarlo. « Una scienza che non ha a che fare con costruzioni ideali, vale a dire con prodotti mediati della nostra mente, ma con intuizioni dirette del reale, una scienza che ci mette a contatto dei fatti vissuti oltre di cui è follia indagare, non merita il nome di scienza essenzialmente filosofica ? Che il Wundt se ne renda o non se ne renda bene conto, il concetto che egli presenta della Psicologia risente troppo del suo sistema di filosofia : la sua Psicologia, a parte i meriti di lui come uno dei fondatori della Psicologia sperimentale, è Psicologia filosofica ». (De Sarlo, *I dati dell'esp. psic.* pag. 6). È insigne merito del De Sarlo, e dell'Aliotta *(La misura in psic. sperim.)* aver sostenuto e diffuso in Italia questo principio di capitale importanza, facendo una posizione ben netta e determinata alla Psicologia sperimentale (che è scienza analitica non filosofia) rispetto alla Psicologia filosofica (che è speculazione sintetica non scienza). Speriamo che il lettore si accorga che in questo libro restiamo conseguenti a questa idea. Psicologia scientifica e Psicologia filosofica son lavori che si trattano con principj e metodi e scopi diversi, e conseguono risultati irreducibili. La critica filosofica ha il dovere di riconoscere e difendere i diritti d'entrambe. Questo criterio distintivo è la spina dorsale di tutta la trattazione presente del problema della causalità.

Digitized by Google

giunti, non sia possibile dedurre qualche ragione che valga a provarne l'infondatezza, o che all'opposto permetta di attribuirle un indubbio valore. Siccome le objezioni si presentano in folla, le divideremo in due gruppi: il primo concernente le questioni strettamente connesse alla misurabilità dei fatti psichici; il secondo quelle connesse all'applicabilità dello sperimento alla psicologia. L'analisi critica di queste objezioni ci metterà in grado di determinare con esattezza i concetti di fatto psichico, di rapporto psicofisico e di legge causale della coscienza, fondamentali alla psicologia scientifica. Superate queste difficoltà, cercheremo di vedere se non sia possibile elevarci ad un punto di vista superiore a quello di Weber-Fechner.

I. — Le objezioni del primo gruppo si possono ridurre alle seguenti:

1° L'introduzione della misura in psicologia è impossibile, perchè la psicologia come scienza particolare non può far altro che indicarci la maniera (e i limiti) entro cui la realtà esterna suscita determinazioni particolari della coscienza o la maniera (e i limiti) entro cui la realtà esterna sotto l'azione di condizioni interne viene modificata più o meno direttamente. In ogni caso rimane sempre insuperabile l'eterogeneità fra la misura e il misurato, tanto grande quanto è l'abisso che divide il mondo fisico dal mondo psichico; mentre la possibilità della misura richiede l'omogeneità o quanto meno la traduzione una volta per tutte d'uno stato di coscienza in valori numerici equivalenti, e questa equivalenza è impossibile.

2° I fatti psichici hanno solo natura qualitativa; quindi torna inutile avventurarsi nell'eventuale ricerca della misura quantitativa di fatti la cui natura si rifiuta alla quantificazione.

3° L'unità di misura dei fenomeni psichici qual'è proposta nel metodo Weber-Fechner non ha fondamento scientifico, perchè con essa, in luogo di misurare le sensazioni con gli stimoli, effettivamente non si misurano che stimoli con stimoli e quindi non si esce mai fuori dell'ordine fisico cioè degli stimoli, come l'esigerebbe una misura rivolta a darci il valore della sensazione.

Senonchè rispetto alla prima objezione non si può e non si deve dimenticare che se essa valesse, se cioè la possibilità della

Digitized by Google

misura richiedesse l'omogeneità fra la misura e il misurato, nessuna misura scientifica sarebbe possibile. Che cosa sappiamo noi positivamente della natura delle quantità che si incontrano nello studio dei fenomeni fisici sottoposti a misura? Però rammenta in un preziosissimo rilievo Galileo Ferraris, «anche senza sapere in che cosa consista un dato agente e senza fare sulla natura di esso alcuna ipotesi, noi possiamo trattarlo come una grandezza misurabile ed esprimibile in numeri» (1). È inutile ancora aggiungere che le misure psichiche pure saranno sempre impossibili, perchè non potremo mai farle senza l'ajuto di fatti fisici. Per quanto sia grande l'opera d'astrazione su cui si fonda tutto intiero il lavoro propriamente scientifico, è innegabile che tutti i processi delle scienze fisiche sono compiuti mediante le nostre funzioni intellettuali. Negare alla psicologia scientifica la possibilità della misura dei fatti psichici pel pretesto che presume una certa riduzione d'equivalenza tra fatti interni ed esterni non sarebbe una ragione abbastanza legittima, perchè la contestata riduzione d'equivalenza di certe sensazioni, sopratutto le visive, con certi fatti di natura esteriore è tanto poco impossibile che si fa necessariamente tutte le volte che il fisico, ad esempio, misura il peso con la bilancia o il calore con la dilatazione del mercurio. Queste misure invero sarebbero impossibili senza la traduzione intermedia delle quantità esterne in fatti interni per il gran fatto che tutte le misure fisiche sono misure psichiche, riducendosi a sensazioni o percezioni. Quest'ultimo rilievo è dovuto al Wundt (1) e finora nessuna replica valse a rovesciarlo. E come escludere che misurare lo stimolo, senza il minimo dubbio, significa misurare l'apprezzamento che noi facciamo dello stimolo? Concludendo su questo punto, siamo portati a ritenere che, se le misure fisiche non sono impossibili

(1) G. Ferraris, *Lezioni di Elettrotecnica*. I. Torino 1899, pag 21.

(2) Wundt, *Phil. Stud.*, I, 255 segg. Veramente il W. aggiunge che ciò avviene senza detrimento della condizione imprescindibile d'ogni misura che è l'omogeneità fra la misura e il misurato per il grande fatto che il mondo della realtà (misurato) e quello della coscienza (misuratore) non sono eterogenei. Ma noi lasciamo da parte quest'ultimo argomento come tesi di valore filosofico che non può essere addotta in sede scientifica, seguendo il criterio del De Sarlo *(I dati dell'esp. psic.*, pag. 7). Soltanto crediamo necessario avvertire che le paure che nutrono i qualitatisti di fronte all'introduzione in psicologia scien-

Digitized by Google

benchè in fondo si compiano con l'ajuto di fatti psichici, analogamente le misure psichiche non sono impossibili benchè in fondo si compiano con l'ajuto di fatti fisici.

Ma resta un ultimo argomento pel quale l'objezione della impossibilità del calcolo psicofisico, per la presunta eterogeneità dei termini delle equazioni psicofisiche, perde definitivamente ogni valore. Si può invero osservare che qualunque formula di termodinamica, come dice il nome, ha termini misurabili in unità di calore e termini misurabili in unità di lavoro. Qualunque scienza, salvo la geometria, ha, in questo senso della differente unità di misura, tutti termini eterogenei. Nè mostrerebbe d'aver un concetto più giusto e adeguato dell'omogeneità e dell'eterogeneità chi affermasse che calore e lavoro e simili sono tutti termini omogenei perchè quantitativi, laddove i fatti psichici sono qualitativi. Per affermare ciò non è forse necessario sapere in che cosa consiste un dato agente, e fare sulla intima natura di esso un'ipotesi metafisica ben determinata, mentre questa non è affatto necessaria alla trattazione scientifica del fatto psichico come una grandezza misurabile ed esprimibile in numeri? Invano adunque gli avversarj ricorrono alla trita objezione dell'eterogeneità dei termini delle equazioni psicofisiche come sufficiente a provare l'impossibilità scientifica del calcolo psicofisico, se l'omogeneità non sussiste nei termini (variabili) delle equazioni fisico-matematiche, contro ciò che essi amano credere ingenuamente (1).

---

tifica del calcolo degli stimoli giudicati da essi quantitativi sono fondate sul pregiudizio che la realtà fisica sia esclusivamente quantitativa, mentre ancora non si sa con precisione, neanche dagli scienziati, quale sia la natura degli stimoli. Questa riserva è confortata dal fatto (sempre troppo dimenticato) che il numero non è quantitativo. Quantitativa è l'interpretazione *fisica* del numero. L'interpretazione *psichica* può anche non essere quantitativa, come non si può dire quantitativa l'interpretazione musicale. Però il numero è sempre relativo. Ma tutto ciò farà parte di future discussioni.

(1) Non ignoro che si potrà replicare: — sia pur vero, come voi affermate sulla autorità di G. Ferraris, che gli scienziati non hanno bisogno di sapere in che cosa consista un dato agente fisico, nè di fare sulla natura di esso alcuna ipotesi; sia infine pur vero che l'omogeneità non sussiste nei termini (variabili) delle equazioni fisico-matematiche, tuttavia noi affermiamo che, mentre i fatti fisici si lasciano trattare come grandezze misurabili ed esprimibili in numeri, per contro i fatti psichici si ribellano assolutamente a questo trattamento.

Digitized by Google

Rispetto alla seconda questione, nulla ci autorizza ad asserire che l'una piuttosto che l'altra ipotesi sulla natura qualitativa o quantitativa dei fatti psichici sia verificata. La difficoltà di capire il processo psicofisico è la stessa nelle due ipotesi opposte. Per conto nostro invece ci sentiamo portati a considerare come più fondata l'ipotesi della natura qualiquantitativa di tutto il reale, appoggiandoci alla stessa necessità fondamentale che domina insieme il mondo del conoscere e dell'essere (1). Ma l'importante da capire è che tutte queste distinzioni, per quanto utili nel loro campo, sono interamente fuori della sfera d'applicazione dei metodi scientifici, perchè sono metafisiche (2).

Più circospetta ma non più fondata è l'altra objezione che nega la validità dell'unità di misura dei fenomeni psichici elementari quale è proposta nel metodo Weber-Fechner (3). L'argomento più forte è già stato addotto: ma non sarà superfluo uno schiarimento maggiore. In verità, dice il Masci, sintetizzando le cri-

---

Perciò, anche senza voler fare sulla natura dei fatti alcuna ipotesi, come insegna G. Ferraris, noi ci limitiamo a prendere atto della impossibilità scientifica di comporre nelle stesse equazioni fatti *trattabili* e fatti *intrattabili* numericamente. Ecco tutto. — Se non che questa replica pone in disparte la questione dell'omogeneità, per sostituirvi quella della *trattabilità numerica* dei fatti di qualsivoglia natura. Noi possiamo dunque a buon diritto affermare che la prima objezione (dell'omogeneità) non ha valore.

La nuova questione della trattabilità numerica sarà esaminata nella risposta alla terza objezione; dove si vedrà che gli avversarj ignorano il fecondo impiego delle unità derivate, cioè l'uso della determinazione mediata dei rapporti funzionali nei fenomeni complessi. Se si volesse portare la questione della omogeneità nel senso strettamente fisico-matematico del calcolo delle dimensioni, si osservi che la questione è stata appunto risolta con la nota alla formula [6] del § 5.

(1) Cfr. Art. I. Dottrina della doppia causalità, § 1.

(2) Affermare che l'essenza dei fenomeni psichici è costituita da un *quid* puramente qualitativo e assolutamente *sui generis* è pretta tesi metafisica. La psicologia scientifica non ha alcun bisogno di pronunciarsi su questa tesi sentendosi interamente libera da preconcetti. Il ricercatore può per suo conto ammetterla o escluderla a suo agio. Neppure si richiede che dallo sperimentatore venga negata alla coscienza ogni attività subjettiva, per modo che essa venga ridotta a una pura e semplice funzione dello stimolo presente esteriore. (Cfr. la risposta alle objezioni del 2° gruppo).

(3) Fechner, *Elemente der Psychophysik*, 2 voll., Leipzig, Breitkopf und Hartel. 1860^1, 1889^2. — *In Sachen der Psychophysik*, 1877. — *Revision der Hauptpunkte der Psychophysik*, 1882. — Delboeuff, *Recherches théor. et expérim. sur la mesure des sensations*, Bruxelles, 1873.

Digitized by Google

tiche dei più competenti autori (1), che cosa facciamo per trovare l'espressione numerica della legge di Weber? Cerchiamo di scrivere il quoziente dell'intensità dello stimolo percettibile per la soglia d'intensità dello stimolo. « La misura è dunque solo e sempre lo stimolo; e perciò non ci è luogo al paragone delle due misure, se l'una misura (lo stimolo) e l'altra non misura (la sensazione) » (2). Il passaggio dalla misura fisica alla misura psichica nell'analisi matematica del fenomeno Weber-Fechner non è dovuto che all'arbitrario presupposto che a stimoli minimi, perchè minimi, corrispondano minime e quindi eguali sensazioni, e che quindi gli aumenti minimi percettibili di stimolo si possano scambiare con gli aumenti minimi di sensazione e questi allora possano considerarsi come unità eguali ben determinate di sensazioni, capaci di comporsi in totalità superiori. Da questo punto di vista, prosegue il Masci, si vede che la soluzione del problema (della misura della sensazione con lo stimolo) richiederebbe lo stabilimento d'un rapporto di misure paragonabili in cui ciascuna delle misure fosse presa a parte Ma questo compito nel caso Weber-Fechner è impossibile, perchè non si ha che una sola misura, quella dello stimolo. Dunque, egli conclude, la misura Weber-Fechner non è valida e il problema proposto non è risolto.

Invece di trovare il difetto del metodo fechneriano nel fatto che F., mentre pretende di misurare sensazioni non misura che stimoli con stimoli, altri, come il Delboeuff, sulla traccia del matematico anonimo ricordato dal Ribot (3), ritiene che il difetto

(1) Il Masci, che ha discusso minutamente il problema in pregevoli memorie, ritiene che la fissazione d'un'unità di misura objettiva invariabile e ben determinata sia impossibile (durata a parte). Cfr. *Sul senso del tempo*, R. Acc. Scienze morali e polit. Napoli, 1890, pag. 3-6. — *Quantità e misura dei fenomeni psichici*, Memoria. Soc. Reale, Napoli, 1915. — *Della misura indiretta in psicologia*, S. R. Napoli, 1916.

Per le critiche parziali e generali della legge di Fechner da parte del Bernstein, del Brentano, del Langer, del Hering e del Delboeuff. Cfr. Ribot, *op. cit.*, pag. 188 ss. Aliotta, *op. cit.*, pag. 5-III. — Per la critica della Psicofisica dal punto di vista matematico cfr. P. Tannery, *Critique de la loi de Weber*. Rev. philos. 1er janv. 1884. Bergson, *Essai sur les don. imm. de la consc.*, cap. I.

(2) Masci, *Sul senso del tempo*, pag. 7-11; *Q. e m.* pag. 7-8; *Psicol.*, pag. 40-45,

(3) Th. Ribot, *La psych. allem. cont.*, Paris, Alcan, 1898, pag. 197-8.

Digitized by Google

consista nel fatto che F. effettivamente misura la sensazione con l'eccitazione, cioè la sensazione interiore con un metro esteriore. A suo parere la sensazione dev'essere misurata colla sua unità naturale che non può essere che una sensazione.

Ora, senza ricorrere ad altri argomenti, perchè questi li riassumono tutti, cerchiamo di discernere il vero valore dell'istanza contraria al tentativo di fissare un'unità di misura dei fenomeni psichici col metodo Weber-Fechner. Tutte le objezioni proposte servono solo a provare che la sensazione sfida davvero ogni misura quando questa si voglia fare ricorrendo direttamente al solo stimolo, cioè pretendendo senz'altro di sostituire un'unità fisica ad un'unità psichica. Evidentemente un tale metodo erroneo equivarrebbe in fisica a misurare ad es. lavoro con caloria, o pressione con volume. Ma, già nei fenomeni complessi della fisica, l'unità di misura in generale è un valore d'un rapporto costante, una grandezza cioè che viene dedotta come quantità algebrica dal valore di certe variabili e dalla natura delle funzioni in cui queste compajono (1).

Ad es., se scriviamo: $p = \text{cost} \times \frac{1}{v^{\mu}}$ (equazione d'una politropica), essendo p pressione e v volume specifici, non si conclude che misuriamo la pressione col volume dal fatto che misuriamo il volume con l'unità di volume.

Analogamente, se Fechner (posto β lo stimolo, $d\beta$ l'incremento di stimolo, γ la sensazione e $d\gamma$ il suo incremento corrispondente a $d\beta$), si serve dello stimolo minimo solamente per stabilire un numero che rappresenta in grandezza lo stimolo, e

(1) Sulla questione dell'unità di misura in questi fenomeni complessi ci riferiamo ancora essenzialmente al concetto di Galileo Ferraris, il quale premessa la nozione delle unità *empiriche* ed *arbitrarie*, dice: « Si può ancora definire un'unità di misura per mezzo delle relazioni matematiche che passano fra quella ed altre unità di natura diversa già precedentemente stabilite. Le unità così definite si dicono *derivate*; rispetto ad esse le unità prima stabilite si dicono *fondamentali*. Nel definire le unità di misura per un dato sistema di grandezze si potrà scegliere un certo numero di unità empiriche fondamentali, e da queste dedurre tutte le altre come unità derivate ». (G. Ferraris, *op. cit.*, Append. pag. 409). Questa def. del concetto scientifico di unità di misura ci dispensa dal tener conto di quell'idea tanto erronea quanto diffusa che il numero esprima la grandezza assoluta di ciò che misura. Così molti credono ancora che lo zero del termometro indichi il punto di divisione tra il freddo e il caldo...

Digitized by Google

poi dalla relazione differenziale $d\gamma = \frac{k d\beta}{\beta}$ ricava un numero γ cioè $\gamma = k \lg \beta$ non si può dire che egli misuri l'intensità della sensazione con lo stimolo, ma solamente che misura lo stimolo con l'unità di stimolo e che ricava il numero γ da k e $\lg \beta$.

Ciò posto, objettare alla dottrina Weber-Fechner (1) che per essa la misura pretesa della qualità di sensazione sia sempre e solo lo stimolo, equivale a mostrare di non avere bene compreso il significato e il valore dell'unità di misura nelle misure derivate dei fenomeni complessi, com'è il caso dei fenomeni psichici. L'essenziale invero che bisogna capire in questo problema è che per trovare il valore dell'intensità della sensazione non è necessario fissar prima per la sensazione alcuna unità di misura, dovendo questa essere determinata in grandezza come quantità algebrica, dal solo rapporto costante delle sue variabili indipendentemente dal modo di misurarla. Insomma, giova ripeterlo, l'unità di misura di questi fenomeni complessi non è già un pezzo di stimolo ma un valore speciale della relazione costante che passa fra le variabili del processo psicofisico.

È ciò che dimenticano quei psicologi i quali credono che coll'introduzione d'un'unità di misura i fenomeni psichici debbano

(1) La prima formula fondamentale di Fechner è $d\gamma = \frac{k d\beta}{\beta}$ (essendo β lo stimolo iniziale, γ la sensazione, $d\gamma$ l'incremento di sensazione $d\beta$ l'incremento di stimolo, k la costante di proporzionalità), donde, integrando, si ha $\gamma = k \lg \beta$ (*Elem. d. psych.*, II, pag. 9-10). Nel Masci (*Psic.*, pag. 41), certo per una svista, si sostituisce la sensazione S all'aumento di sensazione dS; perciò la formula di F. che (essendo $\beta = s$, $\gamma = S$) è $dS = \frac{ds}{s}$, diventa $S = \frac{ds}{s}$. Questa sostituzione è forse il vizio d'origine di tutta l'incomprensibilità della trattazione critica del Masci, insistente sopra la unità assoluta della sensazione. Invero, proseguendo, il M. afferma « che l'unità assoluta della sensazione (S) dovrà essere rappresentata dal quoziente dell'intensità dello stimolo percettibile (s) per la soglia d'intensità dello stimolo (σ); ...donde la formula $S = k \log \frac{s}{\sigma}$. » (pag. 43). Ora affermare ciò equivale a togliere ogni senso alla formula di F. Infatti in essa k è una costante, σ è una costante, se S fosse l'unità di sensazione, cioè una costante, anche s avrebbe un valore unico e costante e la formula non ci direbbe più nulla. È evidente che la confusione di s con ds non è meno erronea della confusione di S con dS. S deve essere invece una variabile in funzione di s e non può quindi essere « l'unità assoluta della sensazione » cioè una costante.

Digitized by Google

essere materializzati e numerati direttamente quasi come granelli di sabbia concorrenti a formare un mucchio (1).

Finalmente va notato il carattere arbitrario dell'unità di misura, giacchè questa è la condizione che ci permette di ottenere algebricamente la quantità del fenomeno in questione indipendentemente dalla sua unità specifica cioè non ostante la differenza di qualità del numero che esprime il rapporto, rispetto alla qualità dei termini che compajono in esso. In sostanza adunque le objezioni del primo gruppo non resistono alla prova della critica.

II. — Passiamo alle objezioni del secondo gruppo. L'idea di negare l'applicabilità dello sperimento alla Psicologia si riduce al tentativo di escludere che la quantità dei fenomeni psichici si possa determinare scientificamente in modo diverso da quello che ci è noto nell'esperienza. È un fatto innegabile, si dice, che i fenomeni psichici, come oggetti della nostra esperienza immediata e diretta, non sono appresi esternamente, ma vissuti nella loro intima essenza qualitativa dentro la nostra coscienza (2). Quindi erroneamente si conclude che la scienza sperimentale, non potendo viverli, come fa la coscienza, non li può debitamente determinare. Ma il progresso delle scienze dovrebbe omai avere sfatato quest'opinione, nata nell'infanzia della critica. Nessun epistemologo oggidì ardisce più supporre che il compito della scienza sia quello dell'esperienza perchè fra l'altro questo è immediato, quello invece è mediato. Quindi, passando al caso nostro, si deve concludere che le quantità dei fatti psichici — agli scopi d'una ricerca sperimentale — devono essere calcolate mediatamente in modo conforme alle esigenze della scienza e non vissute immediatamente conforme alle esigenze della coscienza.

(1) Giustamente il De Sarlo ricorda che i momenti della vita psichica non si aggregano, non si aggiungono gli uni agli altri quasi come granelli di sabbia concorrenti a formare un mucchio o anche come le pietre d'un edificio messe le une sopra o accanto alle altre, perchè « in ciascuna manifestazione della vita psichica si riflette in certa maniera lo sviluppo che ha già raggiunto tutta l'anima. Una volta arrivati ad un determinato stadio di evoluzione non è possibile ottenere più lo stato rudimentale genuino primitivamente attraversato. È questa una delle particolarità della funzionalità e costituzione dello spirito, della quale va tenuto conto. De Sarlo, *I dati etc.*, pag. 223.

(2) Masci, *Quant. e mis.*, pag. 26-27.

Digitized by Google

Questa ultima ci darà a suo modo la misura quantitativa dei fatti psichici. Ammettiamo anche che ci possa fornire una misura «relativa al più e al meno, in definitiva all'eccesso e al difetto» (1). Ma la psicologia, come scienza esatta cioè come conoscenza delle leggi dei fatti psichici, richiede altro. E lo scienzato cadrebbe in errore se si lasciasse trascinare dal miraggio di voler vivere sensibilmente e direttamente i fatti psichici nella loro essenza qualitativa, invece di star fermo al suo preciso dovere di determinarne mediatamente le leggi causali.

Inutili del resto son tutti gli sforzi che fanno gli apologisti dell'intimismo per provare che i fatti fisici si possono studiare coll'esperimento, perchè sono quantitativi. Già lo vedemmo nella risposta all'objezione precedente. Se cominciamo a considerare che la qualità e la quantità sono determinazioni necessarie di tutto quello che esiste, ci convinciamo più tosto facilmente che ogni fatto fisico (ritenuto quantitativo) è pure insieme qualitativo; come ogni fatto psichico (ritenuto qualitativo) è pure insieme quantitativo. È impossibile pensare che questo principio non assegni un senso e un valore di qualità e di quantità ai rapporti causali della realtà nonchè allo stesso sperimento, in quanto sia valido a determinarli. Ma questo depone già a favore dell'applicabilità dello sperimento alla Psicologia, visto che il mondo psichico e il mondo fisico sono entrambi qualiquantitativi, salvo la differenza della proporzione. Questo, in altri termini, significa che, se non è illusoria la ricerca sperimentale per quei fatti qualiquantitativi che diciamo fisici, non si vede perchè dovrebbe essere a dirittura impossibile per i fatti psichici che non sono meno qualiquantitativi di quelli.

Il Masci però fa osservare che «nella conoscenza dei fatti naturali, il ragionamento quantitativo è essenziale, e la qualità del fenomeno è in qualche modo subordinata alla quantità» mentre «non è così pei fenomeni psichici». «Questi sono oggetti della nostra esperienza immediata e diretta; sono fatti non appresi esternamente ma vissuti (2) nella loro essenza qualitativa;

(1) M. *op. cit.*, pag. 39.

(2) Sopra questa vecchia objezione dei fatti psichici refrattarj allo studio mediato della scienza, perchè vissuti immediatamente nella coscienza si può aggiungere che, se l'objezione valesse, ogni conoscenza mediata nonchè scien-

Digitized by Google

e perciò le leggi quantitative sono relativamente poco importanti e poco significative per la loro conoscenza». «Pei fenomeni esterni la legge quantitativa... ci dà quasi il tutto della conoscenza del fenomeno». «Pel fenomeno psichico la legge quantitativa, quando è possibile assegnarla (e ciò accade sempre in relazione al fenomeno esterno), ci dice poco o nulla» (1).

Ma queste considerazioni ci inducono solo a ritenere che quanto è meno evidente la qualità e più evidente la quantità dei fatti fisici nella natura, tanto sia meno evidente la quantità e più evidente la qualità dei fatti psichici nella coscienza. Questo principio che enunciamo qui di passaggio esprime forse la legge fondamentale della duplice ed una realtà. Ma ora non è il caso di insistervi più a lungo perchè l'interesse della nostra discussione attuale non è questo.

L'importante invece è di constatare che nello studio dei fatti qualiquantitativi della natura fisica, la presenza benchè minima in apparenza della qualità non ostacola l'impiego dello sperimento. Si potrebbe dire che ciò deriva appunto dal fatto che la presenza della qualità nella natura fisica è ridotta ai minimi termini, e che quindi l'esperimento, per la sua tecnica esterna e quantitativa, ha buon giuoco nell'indagine dei processi prevalentemente esterni e quantitativi. Ma anche questo fatto, se pur fosse vero, non avrebbe importanza; perchè l'errore è di credere che l'esperimento sia un processo tecnico esclusivamente esterno, quantitativo e oggettificante. L'esperimento invece non sarebbe possibile se non fosse esso medesimo un metodo qualiquantitativo, come quello che riesce ad assicurarci una verità di ragione e di fatto concernente la successione temporale e la necessità razionale dei fatti, e non lo potrebbe se non fosse la fortunata combinazione metodica dell'osservazione empirica e della deduzione logica.

Ma dunque, se l'esperimento stesso è un metodo qualiquantitativo, non si vede perchè non potrebbe essere suscettibile d'una applicazione *congruente* colla realtà qualiquantitativa dei fatti psichici.

---

tifica sarebbe impossibile. Si vede che l'objezione, sotto la maschera d'un'osservazione psicologica delicata, si risolve nella pretesa che la funzione della conoscenza sia una mera constatazione empirica dei fatti vissuti immediatamente nella coscienza.

(1) Masci, *Quant. e mis.*, pag. 26-7.

Digitized by Google

Certo per verificare questa congruenza è necessario che l'idea corrente dello sperimento sia rettificata. Ma questo è bene, perchè l'idea corrente è troppo angusta come quella che pretende ridurre a spiegazione fisica e quantitativa ogni spiegazione sperimentale. Intanto dobbiamo riconoscere che l'esperimento esso stesso non è un metodo esclusivamente quantitativo, perchè è sintesi tecnica di osservazione e di deduzione. Inoltre neanche i fisici intendono arrogarsi la cognizione intera ed assoluta della fisicità dei fatti così detti esterni per la semplice ragione che l'esclusiva fisicità d'un fatto qualunque dal punto di vista filosofico è un mito, e dal punto di vista scientifico non è certo una verità che si possa dimostrare nè col calcolo nè coll'esperimento (1).

D'altra parte il supporre che l'applicazione del metodo sperimentale alla psicologia si possa ridurre alla sola determinazione esatta dei processi somatici esteriori che accompagnano i processi psichici interiori è un tale assurdo che non può essere pensato seriamente da un psicologo (2). Ed anche è d'uopo notare che, se la Psicologia sperimentale si dovesse ridurre allo studio dei rapporti tra una parte del così detto mondo esterno (cioè gli stimoli) e il mondo interno, come avviene nel caso Weber-Fechner, l'applicazione sperimentale non avrebbe che un giuoco limitatissimo. Del pari è certo che, come afferma il Villa, « quand'anche fra una causa ed un effetto psichici (p. e. tra una

(1) Pretendere che un fatto sia esclusivamente fisico è dogmatismo metafisico! Se la fisica sperimentale dovesse anzitutto appurare ciò, essa sarebbe impossibile. Ne citino gli oppositori un fatto esclusivamente fisico, uno solo, provandolo là dove può venir osservato e verificato tale in buona regola, e ci ricrederemo. Scienziati e filosofi famosi negano frattanto l'uso dell'esperimento in psicologia, perchè assegnano alla psicologia sperimentale un compito impossibile quello cioè di determinare le leggi dei fatti esclusivamente psichici. Il loro errore è non meno grave di quello che commettono i cattivi sperimentatori materialisti, inchiodati nel pregiudizio antiscientifico della riducibilità di ogni atto psichico a fatto fisico. Concordiamo quindi pienamente nella fortissima critica che l'Aliotta fa contro il semplicismo sperimentalista. Acutamente egli distingue i campi del gnoseologo, del fisico e dello psicologo; riconosce l'esistenza di fattori variabili del fenomeno psicofisico che non sono tali nel problema fisico, e conclude ammettendo la possibilità d'una psicologia sperimentale coordinata alle altre scienze della natura e indipendente da qualsiasi considerazione filosofica. (*Op. cit.*, I, VII, e Conclusione).

(2) Sull'oggetto e i limiti della Psicologia fisiologica cfr. De Sarlo, *op. cit.*, pag. 25.

Digitized by Google

impressione esteriore e una conseguente emozione) si dimostrasse una perfetta equivalenza di energia fisica o fisiologica, tale risultato non avrebbe senso e valore alcuno per il fatto della coscienza, che vien sopratutto anzi esclusivamente determinato dal suo intimo valore qualitativo» (1). Il senso e il valore d'un tale risultato non potrebbe certamente interessare che il fatto della scienza. Ma se, come già avvertimmo, l'insufficienza della scienza a dar senso e valore al fatto della coscienza è incontestabile, non segue che la psicologia sperimentale si debba proporre di ottenere il risultato della coscienza, perchè questa pretesa non avrebbe senso.

La cosa si deve pensare assai diversamente. Come c'è un metodo adatto allo studio della natura in cui la qualità è in qualche modo subordinata alla quantità, così è logico che ci sia uno sperimento adatto allo studio della coscienza in cui la quantità è in qualche modo subordinata alla qualità, cioè in ragione inversa di quello che si verifica nella natura esterna. Non è già forse la coscienza stessa, che è pure prevalentemente qualitativa, adatta a comprendere il mondo della natura fisica, che è prevalentemente quantitativo? Sapere che i fatti psichici sono quantitativi, benchè solo a loro modo cioè solo relativamente al più e al meno e riconoscere la possibilità della loro misura interna, cioè dentro la coscienza è un gran passo verso la verità. Ma, se l'applicabilità dell'esperimento alla psicologia, teoricamente parlando, ha ragion d'essere, l'indagine scientifica ha il dovere di proseguire con l'impiego di tutti quei mezzi tecnici e analitici che stringono sempre più da vicino la determinazione esatta delle funzioni della coscienza (2), senza preoccuparsi delle fantasticherie dell'intimismo.

(1) Villa, *L'idealismo moderno*, pag. 293.

(2) Alle objezioni suddette contro la possibilità della Psicologia sperimentale si può aggiungere la seguente addotta dal Faggi che « quanto all'osservazione dei fatti esterni, l'osservatore e la cosa osservata sono perfettamente distinti e indipendenti l'uno dall'altro... Nell'osservazione interiore invece l'osservatore e l'osservato non sono indipendenti l'uno dall'altro, perchè sono la stessa persona... » (A. Faggi. *Princ. di psicologia moderna*, Reber. Palermo, 19 7, pag. 23) Senonchè la negazione della perfetta indipendenza dell'osservatore e dell'osservato nell'osservazione interiore interessa solo chi vuol negare il principio della relatività in tutti i casi, ma non chi l'afferma. Chi, come il Faggi, ammette, una particolarità molto importante dei fatti interni o psichici, quella

Digitized by Google

§ 3. — Ora siamo in grado di dare una forma meno incompleta e più generica alle nozioni fondamentali della psicologia intesa come scienza esatta dei fatti e delle leggi della coscienza, conforme alla definizione premessa nel § 1 di questo Art., salvo a renderle più compiute a mano a mano che allargheremo il campo delle nostre cognizioni.

Dicesi fenomeno psichico o fatto interno ogni stato di esistenza o momento d'un atto che sia manifestazione di coscienza.

Conveniamo che qualsiasi fenomeno psichico o fatto interno non sfugge alla necessità di svilupparsi conformemente alle condizioni del mondo fenomenico esterno che lo rendono possibile. In altri termini riteniamo ammissibile, almeno fino a prova contraria, tutto un ordine, anzi, tutto un insieme di ordini di fatti esterni che si compiono in connessione reale coi fatti interni (connessione psicofisica).

È evidente che la connessione psicofisica postulata qui non può essere disordinata, sproporzionata, caotica. Infatti, se lo fosse dovremmo ammettere un ordine in connessione con un disordine.

Distinguiamo i fenomeni psichici, benchè tutti complessi, in elementari e composti, secondo il grado della loro complessità.

Poniamo le sensazioni tra i fenomeni psichici meno complessi, cioè come fenomeni (relativamente) elementari.

In conformità del concetto scientifico di unità di misura dei fenomeni complessi, adotteremo per unità di misura dei fatti psichici elementari un'unità derivata, non essendo le sensazioni per loro natura misurabili con una unità empirica fondamen-

---

cioè di essere sempre accompagnati da fatti esteriori o fisiologici, (*op. cit.*, pag. 29) non può negare che fatti interni e fatti esterni costituiscono un sistema, in ogni caso d'osservazione. Ora come mai — data questa costante relazione di accompagnamento — nell'osservazione esterna l'osservatore e la cosa osservata siano perfettamente indipendenti, resta un mistero. Se due serie sono in relazione qualunque, non si può dire che non abbiano alcuna relazione. Nè vale aggiungere la ragione invocata per la distinzione della sensazione, del sentimento e della reazione motrice e cioè che « se tre fatti diversi per natura sono fra loro congiunti o inseparabili, non è giusto considerare il 2° e il 3° come proprietà del 1° » (*op. cit.*, pag. 79). Perchè se fa d'uopo ammettere che i fatti di cui parliamo noi sono « tre momenti dello stesso fatto e perciò non possiamo studiarli separatamente » (*op. cit.*, pag. 78), questo fatto unico costituisce pertanto un'*unità*, di cui i tre momenti rappresentano le variabili dipendenti, e la ragione addotta diventa in questo caso inapplicabile.

Digitized by Google

tale. Perciò non fa d'uopo la misura immediata delle sovraposizioni delle parti, nè la sostituzione assurda della quantità alla qualità, ma è sufficiente la determinazione mediata d'un rapporto funzionale. Dalle misure dello stimolo e delle altre variabili impegnate nel processo psichico e dalla loro funzione resta derivatamente definita la misura dei fenomeni interni non refrattarj alla conoscenza sperimentale. Le leggi causali della coscienza non sono che l'espressione dei rapporti di successione necessaria di questi fenomeni.

Ciò premesso non sarà difficile comprendere che, pel carattere scientifico del problema psicofisico, la grandezza che misura derivatamente la sensazione non ci dà la natura di questa. Nello sviluppo della ricerca si capirà che, pel concetto di sensazione adottato nell'impostazione scientifica del problema psicofisico, non si sa nè si può misurare la grandezza della sensazione, ma solo la grandezza della sua variazione tra due istanti (1). In questo senso, e almeno nei limiti apprezzabili dei processi elementari, la possibilità della deduzione sperimentale di certi fenomeni psichici diventa un principio innegabile della conoscenza.

Posta su queste basi la psicologia scientifica è completamente giustificata. La pretesa impossibilità di misurare i fatti psichici non ci preoccupa più; inoltre il fatto psichico restando determinato da un numero senza dimensioni fisiche, non si può affermare una grandezza fisica (Cfr. § 5). Neanche si può dire che con queste nozioni, che valgono di sicuro proemio allo studio particolareggiato del primo ordine di fenomeni psichici, si faccia allusione ad alcuna ipotesi metafisica sulla natura delle condi-

(1) Con questa frase non intendiamo pronunciarci favorevolmente alla tesi della variabilità della sensazione come *vita* della coscienza. Dal punto di vista scientifico — prescindendo cioè da ogni ipotesi sulla intima natura della sensazione — conduce alle stesse conseguenze il dire « variazione continua di una sensazione » o « successione continua di sensazioni diverse ». La *continuità della variazione* è il termine logico necessario per il nostro calcolo. L'imagine intuitiva di questa continuità di variazione non può essere oggetto della psicologia come scienza. Questa osservazione si riferisce alle critiche del GENTILE (*Sommario di Pedagogia*, I, Bari, Laterza, pag. 47-48); rispetto alle quali noteremo ancora come esse non siano objezioni particolari contro la psicologia come scienza, ma objezioni di carattere generale contro la scienza sperimentale. Ed a queste si è già risposto. Esse non toccano quindi la psicologia, quando la si voglia mantenere nei limiti, per gli scopi, col valore di una scienza sperimentale, come crediamo d'avere sufficientemente precisato.

Digitized by Google

zioni speciali componenti il sistema psicofisico. Così non ha luogo alcuna meccanizzazione materialistica degli atti psichici per opera della psicologia sperimentale, come nessuna separazione dualistica tra il fatto fisico e il fatto psichico. Nè l'esagerato materialismo, nè l'esagerato dualismo sono esigenze scientifiche. La psicologia filosofica dal canto suo può benissimo conservare qualsiasi ipotesi metafisica sia monistica (materialistica o idealistica) sia dualistica: e noi possiamo e vogliamo mantenerne salvi e integri tutti i diritti. Come dell'intimità degli atti psichici in quanto sono vissuti immediatamente nella coscienza la scienza esatta non si vuole nè si deve interessare così la filosofia non ha alcun bisogno di contestare la possibilità dello studio del rapporto funzionale dei fatti psicofisici sia col calcolo sia coll'esperimento.

§ 4. — Dopo questi criterj gioverà considerare in particolare i risultati ottenuti col metodo Weber-Fechner.

Come già notammo, la legge psicofisica

$$\gamma = k \lg \beta + \text{cost.}$$

non è che l'integrazione dell'equazione differenziale

$$d\gamma = \frac{k d\beta}{\beta}.$$

Avvertiamo anzitutto che, contro l'applicazione del calcolo differenziale alla psicologia nella forma datale dal Fechner invano si cerca di opporre il fatto della discontinuità della funzione che lega la serie delle sensazioni con la serie degli stimoli perchè questo fatto non esiste. Si dice che la funzione non è continua (1). Per certo se le cose fossero così, i termini $d\gamma$ e $d\beta$ che compajono nella formula del Fechner non avrebbero alcun carattere di differenziale e le notazioni sarebbero del tutto arbitrarie, conseguentemente la $d\gamma = \frac{k d\beta}{\beta}$ non sarebbe integrabile, onde infine crollerebbe tutto l'edificio matematico che si vuole costruire sull'enunciato del Weber.

(1) Per questa objezione, cfr. ALIOTTA, *La misura in psicologia sperimentale*, pag. 76.

Digitized by Google

Ma c'è anzitutto un argomento intuitivo in favore della continuità psichica che deve essere accettato come l'ipotesi più probabile fino a prova contraria. È noto che, per affermare la discontinuità psichica, si invoca il fatto che ogni aumento minimo di stimolo non produce sempre un aumento corrispondente di sensazione. Ma non si avverte che questo fatto innegabile ci dà il diritto di supporre che gli aumenti minimi di stimolo non giungono sempre alla soglia della coscienza, come termini adeguati a suscitare in essa la risposta corrispondente. E forse non giungono perchè sono assorbiti dagli organi afferenti intermedj, i quali non propagano l'eccitazione al centro finchè, con una sufficiente quantità di stimoli minimi, non sia vinta la loro crescente resistenza. E, se gli stimoli non giungono alla soglia della coscienza, sarebbe assurdo pretendere che questa entrasse in funzione. Non rimane dunque che da fare la controprova. A questo scopo, — procuriamoci una serie di stimoli d'intensità crescente, secondo la legge di Weber. Facciamoli cadere immediatamente uno dopo l'altro sopra l'organo di senso corrispondente, in guisa che appena il primo stimolo minimo abbia agito nel primo momento, immediatamente dopo sopraggiunga il secondo stimolo minimo nel secondo momento, corrispondente appunto a quella quantità d'intensità che si richiede per vincere le resistenze dell'eccitazione nervosa afferente, e così di seguito senza interruzione, per tutta la serie preparata. Secondo la massima probabilità si avrà una continuità psichica, la cui intensità, se costante o crescente, non può essere affermata che coll'esperienza. Se l'argomento vale, (come crediamo, fino a prova contraria) conviene supporre che noi abbiamo la discontinuità, nella serie delle sensazioni, semplicemente perchè non stimoliamo la coscienza in modo continuo e con stimoli adeguati.

Adunque il fatto della discontinuità non dipende punto dalla natura della serie psichica; altrimenti si finirà per pretendere che una continuità psichica debba essere l'effetto d'una discontinuità psicofisica. Fino a prova contraria, siamo forzati a supporre che le risposte della coscienza sono discontinue quando noi la stimoliamo psicofisicamente in modo discontinuo.

Chiarito questo argomento intuitivo, vediamo come la tesi della continuità psichica si possa direttamente dimostrare.

Digitized by Google

Sopra la retta x (fig. 1) rappresentiamo con 1, 2, 3, 4, 5... la serie delle sensazioni distinte fra loro per il minimo d'intensità. Gli intervalli 1-2, 2-3, 3-4, 4-5,... saranno le minime differenze percettibili nella serie psichica. Sopra la retta y rappresentiamo la serie continua degli stimoli indicando con σ, σ', σ'', σ''', σ'''', σ''''' gli stimoli in progressione geometrica corrispondenti alle sensazioni 1, 2, 3, 4... e segnamo con a b c d e la curva logaritmica secondo la legge di Weber. Prendiamo ora sulla y due stimoli s e s' e siano, per esempio, due diverse sfumature di rosso, la prima fra σ'' e σ''', la seconda tra σ''' e σ''''. È chiaro che, se noi non riusciamo ad avvertire i punti c' e d' situati nella curva

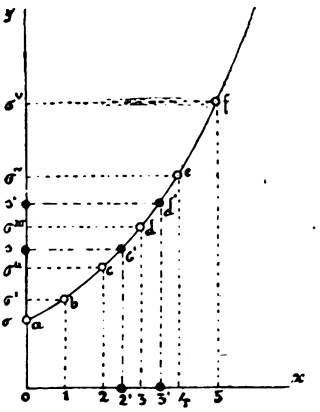


Fig. 1.

logaritmica tra c-d e d-e, ciò dipende dal fatto che le differenze 2'-3 e 4-3' sono minori della minima differenza percettibile. Ma, se paragoniamo la sfumatura s, compresa tra σ'' e σ''' alla sfumatura s', tra σ'' e σ''', in guisa che tra i punti 2' e 3', sulla x, si stabilisca una differenza eguale alla differenza minima percettibile in quell'intervallo, le due sfumature c' e d' diventano percettibili (1). E così si dica d'un altro punto tra 2' e 2 parago-

(1) Si potrebbe objettare che è impossibile determinare il punto s al quale si vuol riferire s' in quanto è uno dei punti non percepiti. Ma si osservi che gli estremi σ'' e σ''' dell'intervallo che comprende s sono percepiti e sono pienamente determinati fisicamente. Quindi la determinazione fisica di s è possibile. Se ora, fissato il soggetto con lo stimolo s (determinato fisicamente) si

Digitized by Google

nandolo al corrispondente tra 3′ e 3. In questo modo ripetendo l'operazione sulla retta x delle sensazioni otteniamo la stessa continuità come nella retta di punti, e in essa possiamo far entrare tutti i valori oggettivi della serie esterna degli stimoli; cioè possiamo concludere che alla continuità fisica degli stimoli corrisponde la continuità psichica delle sensazioni.

Ciò posto, siccome la legge W.-F. si basa su due ipotesi:

1° sull'equivalenza fra l'incremento della sensazione e l'incremento dello stimolo (quest'ultimo proporzionale allo stimolo preesistente);

2° sulla continuità nella serie della sensazione (per condizione d'integrabilità);

segue che, a buon diritto, con la prima ipotesi si pone l'equazione differenziale del Fechner; con la seconda si trova la legge del logaritmo.

Nessuno può mettere in dubbio la scientificità di questa impostazione del problema (1) per cui si cerca che la γ risulti de-

---

aumenta lo stimolo, diciamo che la variazione sarà avvertita in un punto oltre σ'''. Perchè, se la variazione fosse ancora avvertita in σ''', non potendo la differenza s-σ''' essere avvertita come differenza, perchè minore della minima percettibile bisognerebbe concludere che σ''' è un punto assoluto di percettibilità e quindi che esistono punti assoluti di percettibilità, mentre la percettibilità, dipende dalla differenza delle sfumature. Esprimiamo lo stesso fatto dicendo che non possiamo percepire le differenze minori della minima differenza percettibile; ma se tra due punti qualunque situati tra la soglia e il vertice della coscienza possiamo stabilire una differenza che sia maggiore o uguale alla minima differenza percettibile, allora naturalmente la differenza dev'essere percepita. Cioè, non è il valore assoluto d'uno stimolo che è capace (o incapace) di provocare un aumento di sensazione, ma è la differenza relativa allo stimolo precedente. A sostegno della continuità psichica possiamo ricordare un fatto noto e facilmente controllabile: la continuità della visione cinematografica. In questa all'ordine di successione fisico, che è discontinuo, corrisponde una sensazione continua; e che questa non sia illusoria lo prova il fatto che può diventare discontinua quando l'intervallo della discontinuità fisica superi la permanenza psicofisica. Cioè, quando rendiamo discontinua la permanenza psicofisica diventa anche discontinua la sensazione. Quando alla discontinuità fisica corrisponde un'eccitazione psicofisica continua la sensazione è continua; quando alla discontinuità fisica corrisponde una discontinuità psicofisica la sensazione è pure discontinua. Quest'ultima osservazione risponde in particolare alla questione posta nella nota (3) di pag. 98.

(1) Contro l'applicazione del calcolo differenziale alla psicologia fu anche addotta l'obiezione seguente: che il calcolo non sarebbe possibile se gli accrescimenti minimi percettibili di sensazione non fossero eguali. Ma si può no-

Digitized by Google

terminata in grandezza dalle grandezze variabili che compongono il suo sistema. Però si può ancora domandare se la γ sia sufficientemente determinata da $k \lg \beta$.

La presenza stessa delle varie interpretazioni che ha ricevuto la legge di Weber è una prova innegabile che l'analisi dei singoli valori delle variabili non che della forma del loro rapporto è ancora lungi dall'esattezza. Riassumiamole rapidamente.

1ª C'è in primo luogo l'interpretazione psicofisica del Fechner, secondo cui la legge di W. esprimerebbe il rapporto fra l'attività corporea e la psichica, restando un'incognita la reazione fisiologica intermedia (1).

2ª C'è in secondo luogo l'interpretazione fisiologica di G. E. Müller sostenuta pure dal Bernstein, dal Mach, dall'Ebbinghaus e dal James, secondo cui la legge di W. esprimerebbe il rapporto tra lo stimolo e l'eccitazione nervosa, la quale poi starebbe con la sensazione in rapporto semplicemente proporzionale.

3ª C'è in terzo luogo l'interpretazione psicologica del Wundt, secondo cui la legge di W. esprimerebbe il rapporto delle sen-

---

tare che l'integrazione dei dS tutti eguali non è necessaria per l'integrabilità, in quanto i dS come termini integrabili sono infinitesimi dello stesso ordine ma non della stessa grandezza. L'infinitesimo non può paragonarsi ad un altro infinitesimo come eguale in grandezza nel senso delle quantità costanti e finite perchè l'infinitesimo del calcolo è l' « infinitesimo potenziale » (*Rivista di Matematica*, I, pag. 182, Bettazzi) « che si definisce come una quantità finita, e variabile e tendente a zero » (*id.* pag. 175). L'eguaglianza quantitativa che presuppongono alcuni avversarj del calcolo psicofisico è l'eguaglianza ipotetica fra *infinitesimi attuali*, e questo (l'infinitesimo attuale) che ci appare come una quantità costante, della stessa natura di $1[2, 1[3, \ldots 1[n \ldots;$ » (*R. di M.* pag. 137, Vivanti) non abbisogna al calcolo infinitesimale. (*Id.* pag. 182). In particolare per la dimostrazione dell'impossibilità di segmenti infinitesimi costanti, cfr. *R. d. M.* II, pag. 58. Peano. Questa nota vale naturalmente anche contro il Wundt, il quale crede necessaria l'eguaglianza dei dS. Rispetto alla questione dell'eguaglianza dei minimi percettibili il Faggi ha ben ragione di non vedere la necessità delle eguali minime differenze percettibili. Invero ciò che resta costante è il rapporto dei dS agli incrementi di stimolo, ma non costante quantitativamente ma formalmente. È l'ipotesi fondamentale $\frac{dS}{ds} = \frac{k}{s}$ [1], ove s varia. Ora l'integrale della [1] qualunque siano S, s, k, ma tali da conservare la relazione [1] fra di loro, è una formola logaritmica indipendentemente dall'essere, oppure no, dS costante. Inoltre l'espressione dS costante (cioè un differenziale costante) che significa?

(1) Trascuriamo qui l'interpretazione metafisica del Fechner stesso, perchè non influisce sull'interpretazione scientifica.

Digitized by Google

sazioni con l'attività comparativa delle sensazioni stesse cioè con l'appercezione, funzione centrale dello spirito che giudica e paragona.

4ª C'è in quarto luogo l'interpretazione psicofisiologica del Delboeuff, secondo cui la sensazione sarebbe la somma di una azione fisiologica (eccitazione nervosa) e di una causa interna (azione centrale).

5ª Ci sono in quinto luogo le ricerche psicodinamiche del Loeb, del Lehman, del Féré, del Mosso e di altri (1) che studiano le relazioni dell'intensità delle sensazioni con gli effetti dinamici derivanti, misurando sia (con esperienze al dinamometro) la deviazione notevole dell'ago provocata da forti eccitazioni sensoriali, sia (con esperienze al pletismografo) il cangiamento di volume dei membri sotto l'influenza delle eccitazioni periferiche e delle sensazioni. Queste ricerche autorizzano certo a pensare che, oltre alle altre, l'interpretazione dinamica della legge di W. non è trascurabile.

Rispetto a quest'ultima interpretazione fa ancora d'uopo avvertire che in uno sperimento psicofisico corretto bisogna misurare con esattezza la quantità della reazione, vale a dire non solo l'inizio dell'eccitazione muscolare ma anche le variazioni quantitative di quei movimenti che, traverso le eccitazioni nervose, centrali e muscolari, possono venire intensificate o menomate dagli aumenti o dalle diminuzioni degli stimoli. Prendiamo alcuni esempj. Sia da misurare l'intensità degli stimoli e delle reazioni nel caso d'una sensazione luminosa, cioè il primo e l'ultimo momento della serie. Allora le variazioni d'intensità dello stimolo sono misurabili con un fotometro, le variazioni d'intensità della reazione motoria sono segnalate, con tutta evidenza, dalle contrazioni della pupilla che, com'è noto, in certi casi ed entro certi limiti è un finissimo estesiometro (2). Sia invece da

(1) Sulla misura del fatto interno per la reazione motrice cfr. anche HENRY CH. *Le contraste, le rytme, la mesure*, Revue philos. 1889, II, 356, e *Sur une loi des réactions psyco-motrices*, 1890, II, 107.

(2) E' vero che la pupilla serve meglio come istrumento segnalatore delle variazioni d'intensità delle sensazioni dolorifiche. Per le sensazioni luminose è d'ostacolo il fatto della sensibilità dell'iride stesso alla luce. Ma anzitutto non è difficile ideare espedienti capaci di sottrarre l'iride all'influenza della luce; poscia è possibile scegliere altre variazioni reattive e anche pel caso

Digitized by Google

misurare quantitativamente la durata d'una formazione psichica (nel linguaggio wundtiano). Allora il procedimento ordinario per la misura dei tempi di reazione dev'essere modificato. Infatti nelle misure ordinarie di reazione si chiama tempo di reazione «il tempo decorrente dall'azione dello stimolo allo scatto del movimento di reazione». Ma non è questo il tempo che si tratta di misurare nel caso nostro. Perchè si tratta propriamente di misurare la rapidità del processo di reazione dal suo inizio al suo termine, cioè la durata dell'azione responsiva, non solo dopo l'azione dello stimolo, ma dopo l'azione stessa della sensazione e l'inizio della reazione muscolare (1). Bisogna dunque distinguere la durata totale della reazione dalla durata parziale della sola prima fase del movimento di reazione.

L'esame critico di queste cinque interpretazioni, più il rilievo alla quinta, ci fa capire che il fenomeno psicofisico è un processo assai complesso che si deve studiare nella sua totalità. Noi lo analizzeremo considerandolo come risultante di tre grandezze variabili: l'azione dello stimolo come eccitazione centripeta nervosa, l'azione della sensazione come fatto psichico centrale, l'azione della reazione come eccitazione centrifuga muscolare. Per la loro intima connessione le tre fasi analitiche nella produzione della sensazione debbono insieme manifestarsi nella loro correlazione globale; e perciò non è lecito affermare che piuttosto l'una che l'altra di queste forme si debba considerare come la condizione necessaria di tutte le altre.

Forse questa ipotesi incontrerà a tutta prima le opposizioni di coloro che per ragioni dualistiche stimano di dover porre un

---

delle sensazioni luminose; infine la reazione può essere messa in evidenza stabilendo equivalenze artificiali con opportuni apparecchi (galvanometro Einthoven).

(1) Si noti fin d'ora che nel metodo W.-F. noi siamo avvertiti dell'avvenuta relazione tra sensazione e stimolo non già dalla sensazione ma dalla segnalazione dell'avvenuta sensazione fatta per ordinario mediante la pressione d'un tasto. — Così se si tratta, ad es., d'una sensazione visiva, il movimento muscolare compiuto dal reagente (movimento del dito, o delle labbra, o con gli organi vocali, o con la lingua, o col piede ecc.) non è la reazione immediatamente connessa all'organo di senso stimolato; ma è solo un segnale convenuto tra sperimentatore e reagente affinchè sia possibile l'artificio dell'esperimento. Ed anche quando si conviene di prendere come segnale un movimento di rea-

Digitized by Google

abisso tra la sensazione e l'eccitazione sia nervosa sia muscolare (1). Forse ancora si opporrà che lo stesso metodo Weber-Fechner, insistendo solo sui due momenti dello stimolo e della sensazione, addita la possibilità che l'eccitazione muscolare e la reazione esterna non siano considerate come condizioni necessarie delle precedenti.

Ma in primo luogo la considerazione integrale delle tre suddette forme d'azione non cerca punto di sopprimere barriere tra la natura dei varj momenti, nè di porle. Volendo essere una considerazione d'ordine scientifico, per essa la natura intima o meglio la genesi d'ogni forza può rimanere benissimo impregiudicata, bastando che sia assunta soltanto come un determinabile.

In secondo luogo non è forse evidente che di fronte ad un processo assai complesso qual'è quello della nostra vita di relazione che si presenta come un sistema di più variabili mutuamente dipendenti, il metodo che si limita ad isolare la relazione di due di esse senza tener conto del loro intimo nesso colle altre non può essere destinato che a perdere valore? Identificare l'attività di tutto il processo intercorrente dallo stimolo alla sensazione alla reazione con due soli momenti ad esclusione del rimanente, non è come localizzare la vita in una parte della vita? La sensazione ha senso e valore in quanto si integra con tutte le condizioni ricettive elaborative e reattive necessarie e sufficienti alla sua possibilità (2).

---

zione immediatamente connesso coll'organo di senso stimolato (così un movimento eseguito colle palpebre nel caso della sensazione visiva), la segnalazione in questo caso non è altro che l'avvertimento dell'inizio dell'atto reattivo esterno che come grandezza variabile non viene misurato.

Perciò quando col metodo W.-F. pare che si sia stabilito direttamente il rapporto dello stimolo colla sensazione, in realtà si tiene conto del rapporto che intercede fra lo stimolo e la segnalazione reattiva dell'avvenuta sensazione. Di qui risulta chiara l'imperfezione del metodo W.-F.; perchè questo effettivamente si vale della segnalazione reattiva per prendere atto del rapporto tra β e γ, ma poi nella formula $\gamma = k \lg \beta$ non esprime tutti i dati del processo psicofisico, in quanto non tiene conto della reazione nonchè della segnalazione reattiva senza cui non potrebbe parlare di γ come fatto compiuto.

(1) « Tra l'eccitazione nervosa e la sensazione, ecco l'abisso ». De Sarlo, *I dati esp. ps.*, pag. 27.

(2) Analogamente si capisce che l'ostinazione dei psicologi antisperimentalisti di voler dissociare il fatto psichico da tutta la trama della natura ambiente (fisica e fisiologica) è non solo un arbitrio dogmatico, ma un indirizzo che

Digitized by Google

Infine all'objezione che «la legge di Weber non ha un valore universale, che essa si applica solamente ad alcune sensazioni e solo approssimativamente e dentro certi limiti» (1) si può osservare in primo luogo che, essendo la psicologia sperimentale una scienza applicativa, le sue leggi non possono nè vogliono essere leggi pienamente valide fuorchè nel loro campo speciale determinato; in secondo luogo che le differenze di applicabilità e l'approssimazione si spiegano con l'assenza d'una variabile e precisamente di quella che verrà introdotta nel calcolo seguente; in terzo luogo che i limiti, se sono i limiti della sensibilità, sono i limiti più convenienti che si possano desiderare.

Riassumendo, l'impostazione scientifica del metodo W.-F. è sicura e fondata sulla prova duplice della continuità della serie psichica. La prima prova si limita a render conto intuitivo della perdita per la sensazione d'una parte dell'energia dello stimolo, dato il fatto delle minime differenze percepibili (2). La seconda prova è diretta. Dalle cinque interpretazioni critiche della legge di Fechner si deduce che il fenomeno psicofisico è assai complesso e che quindi deve essere trattato nella sua integrità. Infine

---

mena di necessità alla negazione d'ogni possibile conoscenza della vita psichica. Tutti i fatti in genere sono conoscibili solo per il loro carattere di relatività. Questo rilievo è un'altra prova in favore dell'ipotesi globale in armonia come ben s'intende, col postulato fondamentale della relatività.

Intorno alla stretta relazione dei tre momenti: stimolo — sensazione — reazione si troveranno utili rilievi nella teoria dell'onda riflessa del Sergi (*Teoria fisiologica della percezione*, Milano, 1881, pag. 9, 12, 16-17, 70-75). Ma, lasciando *sub judice* l'ipotesi dell'onda riflessa, le sue ricerche rivolte a spiegare il fatto della localizzazione e dell'oggettivazione escono dallo speciale campo trattato qui, perciò non offrono che il vantaggio d'un'analogia generica. E non maggiore è il vantaggio che si potrà ricavare dal principio wundtiano della sintesi psichica associativa.

(1) Faggi, *op. cit.*, pag. 106.

(2) È opportuno notare che la ragione intuitiva dianzi riferita, in sostegno della legittimità del calcolo psicofisico viene rafforzata e precisata dal principio dell'Herbart in quanto è pure constatazione intuitiva del fatto del *minimum* riscontrabile nel processo psicofisico. È noto che l'H. vuol fondare la psicologia scientifica sulla matematica. Il suo punto di partenza è l'ipotesi della resistenza reciproca delle rappresentazioni fondata sul fatto che le rappresentazioni aumentano e diminuiscono di chiarezza, cioè si elevano — come egli dice — e abbassano nella coscienza. Siccome le forze colle quali le singole rappresentazioni si mantengono più o meno nella coscienza non sono misurabili fisicamente (per mezzo di movimento nello spazio), così egli stabilisce il

Digitized by Google

si mostra che il difetto del metodo W.-F. consiste in ciò, che la γ non è sufficientemente determinata da k e dal lg del rapporto fra β e σ, cioè del rapporto fra lo stimolo attuale e il valore di soglia dello stimolo.

§ 5. — Cerchiamo ora di elevarci ad un punto di vista scientifico superiore a quello di Weber-Fechner. A tale scopo imposteremo il problema psicofisico come problema di calcolo (1), tenendo conto di quel maggior numero di fattori che definisce completamente il processo e riducendo al minimo le ipotesi speciali.

Consideriamo due soggetti umani messi in attività da uno stesso stimolo $\Delta\beta$, per effetto del quale si produca in uno di essi una variazione $\Delta\gamma$ e nell'altro una variazione diversa $\Delta\gamma'$, prescindendo per ora dalla variazione $\Delta\rho$ della reazione ρ.

Le diverse variazioni $\Delta\gamma$, $\Delta\gamma'$ esprimono che nei due sistemi psicofisici esiste una differenza (psichica-fisica) che possiamo

---

principio che la somma delle resistenze nella coscienza è in ogni istante il minimo possibile. (Cfr. *Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung Metaphysik und Mathematik*).

Il lettore s'accorgerà che il nuovo calcolo psicofisico che sarà svolto nel § seguente ha un'impostazione matematica ben diversa da quella svolta dall'Herbart col principio del *minimum*, e si sviluppa in un'altra direzione.

(1) La difficoltà di applicare il calcolo ai fenomeni complessi della Psicologia sarebbe insormontabile se il calcolo non si potesse fondare sopra un *minimum* sicuro di elementi numerici ricavati sperimentalmente. Ma per fortuna noi possiamo basarci sulla più semplice espressione della legge di Weber la cui verificazione sperimentale, pur con quelle riserve che furono indicate al § 4, si può considerare come sicura perchè, entro certi limiti, « indica una condizione fondamentale dell'uso utile della sensibilità ». (Masci, *Psic.*, pag. 42). Nè si potrà objettare che questa base perde valore, perciò che noi stessi dimostriamo che la legge di W. non è che l'espressione parziale d'un fenomeno più generale e che la formula di F. è l'espressione simbolica d'un caso particolare d'una legge più generale. Invero il lettore fra poco vedrà che ci è possibile precisare *a quale condizione* la teoria W.-F. esprima la realtà del rapporto stimolo-sensazione. Ciò posto, è evidente che la sicurezza del calcolo psicofisico qui sviluppato, senza preoccupazione per ora della ulteriore conferma sperimentale, dipende dal fatto che noi, senza pretendere punto d'affermare una similitudine tra i fenomeni fisici e i psichici (la cui natura lasciamo impregiudicata), posta come premessa logica la proporzionalità della legge di W., ci contentiamo solo di calcolare una relazione necessaria tra fenomeni succedentisi nel tempo. In questo caso, se il calcolo è ben fatto, cioè se la relazione deduttiva tra le variabili successive è vera, l'ulteriore conferma sperimentale diventa una questione di abilità tecnica.

Digitized by Google

considerare come espressione di diversa forza psicofisica o di diversa suscettività (nell'ipotesi d'un'eguale attività fisiologica).

Se chiamiamo forza la causa incognita della variazione, possiamo dire che il $\Delta\gamma$ maggiore è indice d'una forza psicofisica maggiore e cioè che la *forza psicofisica è proporzionale all'incremento* $\Delta\gamma$ *a parità di incremento* $\Delta\beta$. Supponiamo ora di provocare nei due sistemi psicofisici uno stesso incremento $\Delta\gamma$. È evidente che nel sistema psicofisico di suscettività maggiore una forza minore produce l'incremento $\Delta\gamma$, e cioè che *la forza psicofisica è inversamente proporzionale all'accrescimento* $\Delta\beta$.

Combinando queste due leggi e indicando con φ la forza psicofisica si ha

$$\varphi = c \frac{\Delta\gamma}{\Delta\beta} \qquad [1]$$

ove c è una costante di proporzionalità. La forza psicofisica φ varia secondo la specie dell'incremento $\Delta\beta$, onde dipende da un coefficiente d dipendente dalla natura di β e dalle condizioni attuali dell'apparato psicofisico, e per la legge di Weber *è inversamente proporzionale allo stimolo preesistente*. È quindi

$$\varphi = \frac{d}{\beta} \qquad [2]$$

onde per la [1], ponendo $\frac{d}{c} = k$, si ha

$$\frac{\Delta\gamma}{\Delta\beta} = \frac{k}{\beta} \qquad [3]$$

Nella [3] $\Delta\gamma$ e $\Delta\beta$ indicano incrementi. Essi possono quindi indicare gli accrescimenti minimi percettibili di sensazione e i corrispondenti accrescimenti di stimolo che li provocano.

Dal fatto che sono finiti gli accrescimenti minimi percettibili non si può però concludere che sia discontinua la serie delle sensazioni. Il che fu già messo in evidenza nel § antecedente.

Per la continuità della serie delle sensazioni possiamo supporre che il rapporto $\frac{\Delta\gamma}{\Delta\beta}$ conservi il valore $\frac{k}{\beta}$ anche quando $\Delta\gamma$ e $\Delta\beta$

Digitized by Google

si riducono infinitesimi e quindi la [3] diventa

$$\frac{d\gamma}{d\beta} = \frac{k}{\beta} \qquad \text{o} \qquad d\gamma = k\,\frac{d\beta}{\beta} \qquad [4]$$

forma data da Fechner.

La [4] è l'equazione differenziale della legge di W.-F. nella forma data da Fechner.

Ma noi abbiamo dedotto questa legge considerando per semplicità soltanto le due variazioni $\Delta\gamma$ e $\Delta\beta$.

La [4] è quindi espressione parziale dell'unità psicofisica, perchè non tiene conto di un importante elemento. Invero l'esperienza ci insegna che l'incremento $\Delta\beta$ non produce solo l'accrescimeto $\Delta\gamma$, ma anche la reazione $\Delta\rho$, variabile con essi. La formola di Fechner esprime dunque il rapporto sensazione-stimolo nel caso che la reazione sia costante (1), sia cioè nullo l'incremento $\Delta\rho$. Teniamo conto di questa terza variabile del sistema.

Per un valore β dello stimolo, si abbia un valore γ della sensazione ed un valore ρ della reazione; se ad un accrescimento $\Delta\beta$ di β, corrisponde un accrescimento $\Delta\gamma$ di γ non accompagnato da un accrescimento $\Delta\rho$ di ρ, $\Delta\gamma$ risulta maggiore di quanto sarebbe se $\Delta\rho$ fosse maggiore di zero.

Bisogna quindi sottrarre a $\Delta\gamma$ il lavoro compiuto per provocare la reazione $\Delta\rho$, lavoro che è proporzionale a $\Delta\rho$, ad un coefficiente specifico k' dipendente dalla natura e dalle condizioni psicofisiche del momento, ed inversamente alla reazione preesistente, cioè $= \Delta\rho\,\frac{k'}{\rho}$.

Sottraendo a $\Delta\gamma = k\,\frac{\Delta\beta}{\beta}$ il lavoro di reazione, l'equazione differenziale di Fechner si modifica nella seguente:

$$d\gamma = k\,\frac{d\beta}{\beta} - k'\,\frac{d\rho}{\rho} \qquad [5]$$

L'integrale indefinito della [5] è:

$$\gamma = \lg\frac{\beta^k}{\rho^{k'}} + \text{cost.} \qquad [6]$$

(1) Vedi la nota alla formula [6].

Digitized by Google

La [6] esprime che *la sensazione, a meno d'una costante, è eguale al logaritmo del rapporto tra la potenza k^{ma} dello stimolo e la potenza k'^{ma} della reazione.* (*k* e *k'* *sono costanti già definite*) (1).

Se indichiamo con
γ, β, ρ sensazione, stimolo e reazione corrispondenti e correnti,
γ', σ, τ sensazione, stimolo e reazione di soglia,
per definizione l'integrale definito è

$$\gamma-\gamma' = \lg \frac{\beta^k}{\rho^{k'}} - \lg \frac{\sigma^{k'}}{\tau^k}$$

$$= \lg \frac{\beta^k}{\rho^{k'}} \cdot \frac{\tau^{k'}}{\sigma^k}$$

e, posto $\frac{\tau^{k'}}{\sigma^k} = K'$, si ha

$$\gamma-\gamma' = \lg K' \frac{\beta^k}{\rho^{k'}}. \qquad [7]$$

La [7] esprime che *la differenza di sensazione è eguale al logaritmo del rapporto tra la potenza k^{ma} dello stimolo e la potenza k'^{ma} della reazione, per una costante K'.*

La formula [6] ha alcune notevoli conseguenze.

---

(1) Nella formula [6] le quantità *k* e *k'* hanno le stesse dimensioni, perchè dipendono da elementi che hanno le stesse dimensioni, e la cost. è una pura costante di integrazione e quindi delle stesse dimensioni del primo addendo del secondo membro. Le dimensioni di γ sono quindi le dimensioni di $\lg \frac{\beta^k}{\rho^{k'}}$

Ma il rapporto $\frac{\beta^k}{\rho^{k'}}$ della formula [6] — se ammettiamo, com'è ovvio, che il complesso dello stimolo misurato nel sistema C. G. S. abbia un complesso corrispondente di reazione con le stesse dimensioni nel sistema C. G. S. — diventa un numero senza dimensioni fisiche, e quindi la sensazione γ è rappresentata pure da un numero senza dimensioni fisiche, cioè non è una grandezza fisica. Nella formula di W.-F. invece la γ viene ad avere dimensioni fisiche in dipendenza delle dimensioni fisiche di β.

Della formola [6] bisogna determinare sperimentalmente i limiti psicofisici d'esistenza, entro i suoi limiti matematici.

Digitized by Google

1° Derivate parziali.

Nella [6], che è l'equazione fondamentale della psicofisica, vi sono tre variabili; onde l'equazione generale è del tipo

$$f(\beta, \gamma, \rho) = o. \qquad [8]$$

Possiamo quindi dedurne le tre seguenti equazioni:

$$[9] \quad \begin{cases} \dfrac{\partial \gamma}{\partial \beta} = \dfrac{k}{\beta} & \left(\text{per } \rho = \text{cost.}; \; d\rho = o \text{ reazione costante}\right) \\ \dfrac{\partial \gamma}{\partial \rho} = -\dfrac{k'}{\rho} & \left(\text{per } \beta = \text{cost.}; \; d\beta = o \text{ stimolo costante}\right) \\ \dfrac{\partial \beta}{\partial \rho} = \dfrac{k'}{k}\,\dfrac{\beta}{\rho} & \left(\text{per } \gamma = \text{cost.}; \; d\gamma = o \text{ sensazione costante}\right) \end{cases}$$

I risultati delle [9] si possono enunciare con le tre leggi seguenti:

1ª Legge.

A reazione costante, il rapporto tra l'incremento di sensazione e l'incremento di stimolo è inversamente proporzionale allo stimolo preesistente.

2ª Legge.

A stimolo costante, il rapporto tra l'incremento di sensazione e l'incremento di reazione è (in valore assoluto) inversamente proporzionale alla reazione preesistente.

3ª Legge.

A sensazione costante, il rapporto tra l'incremento di stimolo e l'incremento di reazione è proporzionale al rapporto tra stimolo e reazione (1).

Le [9] indicano in pari tempo tre modi di esperimento in psi-

(1) La terza delle [9] si può anche porre sotto la forma

$$\frac{\partial \beta}{\partial \rho} = m\, k\, \rho^{h-1}, \text{ per } h = \frac{k'}{k},$$

dove m è una costante di proporzionalità tra $\rho^{k'}$ e β^{k}.

Digitized by Google

cofisica. Quindi è evidente che, se non si mantiene costante una delle tre variabili la legge di Fechner non può essere verificata sperimentalmente che in un modo molto grossolano.

La prima delle [9] dà i termini precisi per eseguire un esperimento corretto tra variazioni di sensazioni e variazioni di stimolo, a reazione costante. Se la reazione non è costante, l'incremento di sensazione deve essere minore di quello voluto dalla legge di Fechner (1).

2° Deduzione d'una legge psicofisica in correlazione alla legge di Ohm.

Nella trattazione precedente si è ritenuto $\Delta\gamma$ causato da una forza psicofisica φ. La variazione γ-γ' è cioè prodotta da una forza φ. Ora noi possiamo considerare il processo psicofisico a da β a ρ (afferente ed efferente) come suddiviso in infiniti intervalli o momenti da (2). In questo modo φda rappresenta l'azione elementare della forza φ, onde $\Delta\gamma = \varphi da$

e quindi

$$\gamma\text{-}\gamma' = \int_{\sigma}^{\beta} \varphi da \qquad [10]$$

(1) Il FAGGI: rispondendo ad un'osservazione del Titchener circa la perdita per la sensazione di una parte dell'energia dello stimolo, ha notato essere strano che, data la diversa risonanza organica (minima certo o nulla nei minimi gradi d'intensità) la parte perduta sia sempre costante relativamente allo stimolo. « (*Princ. di Psic.*, pag. 11). » È quindi interessante rilevare che la risposta del FAGGI è confermata e sodisfatta pienamente dall'ipotesi globale dell'unità psicofisica β-γ-ρ.

(2) L'introduzione del da (che potrebbe parere l'introduzione d'una nuova variabile, mentre il da non è che uno degli infiniti intervalli o momenti infinitesimi che noi possiamo considerare analiticamente come suddividenti il processo psicofisico a da β a ρ, insomma un concetto astratto puramente matematico) richiede uno schiarimento che farà ancora meglio risaltare che cosa sia l'unità psicofisica β-γ-ρ.

Il processo psicofisico a non è tale che nella sua unità globale, di cui con un procedimento d'astrazione comune a tutte le scienze sono stati considerati tre elementi (o fasi) β,γ,ρ. Distinguiamo ora due punti di vista.

I. Nello studio sperimentale (cioè nella realtà che si esperimenta) β,γ,ρ non sono elementi separabili, ma valori in *coesistenza*.

Analiticamente si studiano ad uno ad uno per costruire in un modo intel-

Digitized by Google

Indichiamo con e una costante dipendente dalla natura, dalle condizioni e dalla forma dell'apparato afferente-efferente. *L'azione psicofisica in un punto di esso è proporzionale alla forza.*

Posto quindi

$$I = e\varphi \qquad [11]$$

il prodotto $e\varphi$ può essere interpretato come intensità dell'azione psicofisica lungo l'apparato afferente-efferente.

Dalla [11] si ha

$$\varphi = \frac{I}{e}$$

$$\varphi da = \frac{I}{e}\, da$$

$$\int \frac{I}{e}\, da = \gamma\text{-}\gamma'$$

$$I \int \frac{da}{e} = \gamma\text{-}\gamma'$$

se I è costante lungo tutto l'apparato afferente-efferente.

---

ligibile l'unità psicofisica. (In tutte le scienze non si studiano forse separatamente elementi che sono simultanei ?)

II. Ma, oltre alla considerazione dei valori simultanei dei suoi diversi elementi, che alla nostra analisi risultano consecutivi (β,γ,ρ), l'unità psicofisica, essendo anche *sviluppo*, è ancora suscettibile di considerazioni (logiche) come serie di momenti (o intervalli), ognuno dei quali, come l'intero processo globale, è un'unità di β,γ,ρ, ma presenta come caratteristica la variazione di questi tre elementi relativamente alla sua posizione seriale.

Onde, concludendo, nella legge W.-F. completata colle equazioni da [5] a [9] si determina il rapporto di *coesistenza* dei tre elementi (eccitazione, sensazione reazione) dello *sviluppo*; e nella ricerca analoga alla legge di Ohm si paragonano invece le *variazioni* nella successione seriale.

La rappresentazione analitica differenziale *da*, per il processo globale *a*, si giustifica con gli stessi motivi del $d\gamma$ (continuità, ecc.)

Il *da* non è quindi una unità di spazio, perchè il processo psicofisico non è puramente spaziale, in quanto non risulta di elementi puramente spaziali.

Il *da* non è una unità di tempo, perchè il processo psicofisico non è una unità solamente temporale.

Col *da* si dice che al processo (o sviluppo) *a* noi attribuiamo una *continuità di variazione* psicofisica, e che per effetto dell'*eccitazione* è inerente o simultanea ad essa un'azione (forza psicofisica) continua lungo l'apparato afferente-efferente sede (o condizione) dello sviluppo *a*.

Con questi schiarimenti pare che dovrebbe risultare chiaro l'ufficio puramente

Digitized by Google

In quest'ultima espressione $\int \frac{da}{e}$ dipende solo dall'apparato afferente-efferente, esso è analogo ad una resistenza.

Posto $\int \frac{da}{e} = R$, si ha

$$IR = \gamma - \gamma' \qquad [12]$$

la quale esprime che l'*intensità dell'azione psicofisica è proporzionale alla differenza di sensazione ed inversamente alla resistenza totale* (1) *dell'apparato afferente-efferente.*

Questa legge, dove γ e γ' sono definite dalla [7], è analoga alla legge di Ohm (2).

---

analitico e intermediario del *da*, e il proposito nostro di determinare le condizioni d'un processo non risolvibile in un fenomeno puramente meccanico.

Mi par superfluo aggiungere che, a portar giudizio intorno alla ricerca analoga alla legge di Ohm (ad esempio, sopra il senso e il valore della I, intensità della corrente o meglio dell'azione psicofisica), non bisogna prendere per base la rappresentazione figurativa e strettamente fisica del processo psicofisico.

Nel processo psicofisico esistono variazioni. Ecco tutto. Noi ne possiamo individuare una con I. La sua assunzione risulta dalla trattazione matematica. È una necessità *logica*.

La mancanza d'analogia figurabile o la irriduzione d'un concetto logico a intuizione (in fondo, dunque, a non-concetto) non sono ragioni *logiche* in contrario.

(1) L'introduzione della totalità delle resistenze che deve vincere la forza psicofisica dà ragione chiara dell'ipotesi herbartiana, che possiamo sintetizzare in modo esplicito nel principio seguente: « Una sensazione per sorgere nella coscienza sotto l'azione d'uno stimolo (esterno) deve vincere la resistenza psichica delle rappresentazioni persistenti (Herbart) ».

Inoltre è evidente che l'azione dello stimolo deve vincere le resistenze specifiche dell'apparato psico-fisiologico (come risulta dalle varie interpretazioni critiche della legge di F. che furono citate e criticate poco fa).

È ovvio pertanto che, nel processo generale stimolo-sensazione-reazione, lo stimolo non può generare sensazione (percepita) se il suo lavoro psicofisico *è inferiore* a quello assorbito dalle suddette resistenze.

(2) Anche i più valenti psicologi contrarj alla psicologia sperimentale hanno tenuto esplicito conto delle resistenze che l'eccitazione, dovendosi propagare a traverso le cellule degli organi centrali, è naturale che incontri. Così il Faggi nella sua memoria *La Psicologia moderna* (pag. 14) e nei suoi *Principi di psicologia moderna* ove dice: « è verosimile che questa propagazione possa incontrare una resistenza nella sostanza nervosa, e così lo stimolo venga a perdere una parte d'intensità » etc. (pag. 113). Al quale riguardo si può notare che la deduzione della legge psicofisica in correlazione alla legge di Ohm, addotta nel testo, potrebbe esprimere la interpretazione fisiologica. Inoltre, riflettendo sulla conciliazione espressa nel nostro calcolo dalla legge di Ohm e dalla legge di Fechner modificata, non sembra fuor di proposito dubitare che la

Digitized by Google

§ 6. — Le considerazioni precedenti ci pongono in grado di vedere chiaramente la via che si deve tenere per attuare tutto un nuovo programma di lavoro scientifico da cui il presente calcolo logico-matematico fondato sopra un minimum sicuro di elementi numerici ricavati sperimentalmente, cioè sulla più semplice espressione della legge di W.-F. come condizione fondamentale dell'uso utile della sensibilità, non mancherà di trovare piena e completa conferma.

In primo luogo tre gruppi di ricerche sperimentali si impongono, cioè:

1° esperimenti a reazione costante,
2° » a stimolo costante,
3° » a sensazione costante (1).

---

conciliazione dell'interpretazione psicologica con una fisiologica ritenuta possibile dal Wundt (cfr. FAGGI, *op. cit.*, pag. 113-114) sia effettivamente fatta per una via del tutto diversa da quella prevista da Wundt (a parte la questione dell'Appercezione).

(1) L'impianto di questi esperimenti non potendo essere descritto qui, verrà trattato in Memorie speciali. Come esempio potrà servire il seguente modello di esperimento *a reazione costante*.

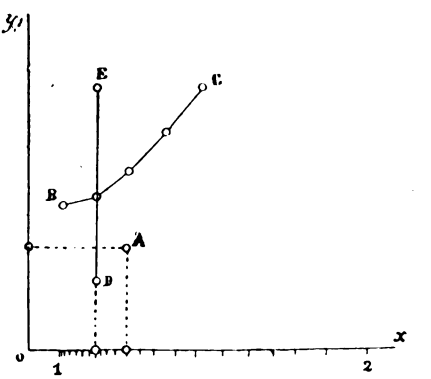


Fig. 2.

Se ad es., si applica la legge di W.-F. ad un esperimento visivo, senza preoccuparsi di tener conto delle variazioni della reazione, la verifica degli stimoli viene eseguita lungo una linea come DE (fig. 2). Volendo eseguire un esperimento correttamente occorre invece, in primo luogo, determinare nel diagramma (x, y) una linea degli stimoli a reazione costante. Se sull'asse x disponiamo, ad es., uno spettro di scomposizione della luce bianca, e sull'asse delle y misuriamo le intensità in una certa scala, ogni punto come A ci dà un de-

Digitized by Google

In secondo luogo, la [12] pone le basi per una verifica della differenza di sensazione da confrontare con la differenza ottenuta col metodo precedente. Abbiamo così un artifizio assai comodo che da un lato, ci permette di controllare la teoria, dall'altro, apre l'adito a nuove deduzioni importanti che vèdremo in seguito.

Finalmente è chiaro che la psicologia sperimentale intesa a questo modo, lasciando impregiudicate le questioni metafisiche circa la natura dei fatti osservati, non fa che prender atto della relativa interdipendenza dei fatti così fisici come psichici compatibile colla loro relativa indipendenza.

Insistiamo un istante sul senso e sul valore di queste tesi. Potersi valere delle stesse ricerche sperimentali per sfatare l'eccessivo semplicismo sia deterministico sia indeterministico non è già un risultato trascurabile. Con questa considerazione ci apriamo anche la via ad una interpretazione filosofica del mondo spirituale.

Invero si suol dire, sulle orme del Wundt, che nel mondo della natura regna la legge dell'equivalenza tra causa ed effetto, mentre all'opposto nel mondo dello spirito regna la legge dell'accrescimento dell'energia. E di qui, con apparente sicurezza, si deduce che il determinismo non è applicabile all'evoluzione spirituale dell'umanità. Ma è ben più giusto insistere sul fatto che le variazioni quantitative della sensazione non trovano adeguata spiegazione causale nella sola quantità dello stimolo. Se, posta la concatenazione causale tra stimolo, sensazione e reazione, si riesce a provare collo sperimento che la legge della dipendenza semplice della sensazione dallo stimolo e della reazione dalla sensazione non vale, perchè non dovremmo più tosto vedere la prova più sicura di quella crescente potenza d'autonomia che la coscienza dell'individuo è giunta a conquistarsi tra gli stimoli e le reazioni? Forse l'essenza medesima della libertà umana può

terminato raggio con un proprio colore ed una propria intensità. Per ogni sfumatura tra 1 e 2 si determini la relativa intensità che dà la stessa reazione pupillare (estesiometro). Collegando la serie dei punti che si ottengono si ha una linea BC tale che, variando colore e intensità lungo di essa, rimane costante la reazione.

Digitized by Google

quivi rifugiarsi come in porto sicuro. Ma questo problema sarà trattato nella Sezione terza (1).

Per ora limitiamoci a ritenere che l'equazione quantitativa della causa all'effetto è sempre vera, anche nel campo psicofisico, solo bisogna comprendere che lo stimolo non è causa unica ma concausa della sensazione attuale, perchè ogni sensazione è a sua volta dipendente dall'energia totale del suo sistema e che la sensazione a sua volta non è causa unica e indipendente della reazione ma concausa essa medesima. Il domma dell'indipendenza assoluta dell'azione dai motivi, non è meno infondato del domma della indipendenza assoluta della serie psichica dalla fisica. Che cosa risulta? Una cosa sola ma importantissima cioè la necessità di mutare la nozione stessa del determinismo, allargandola nel senso che così la sensazione come la reazione non devono apparire come effetto semplice dello stimolo presente, ma piuttosto come effetto dello stimolo presente e di tutte le vicende che la coscienza ha subìto per il passato nel conquistarsi la sua relativa autonomia. In linguaggio tecnico: bisogna tener conto d'una specie di isteresi psicofisica, in qualche modo ereditaria, benchè la soluzione di questo problema per adesso non si possa nemmeno immaginare. Però è evidente che la storia anteriore del sistema psicofisico può essere rappresentata da un integrale di tempo.

§ 7. — Riassumiamo ora i risultati raggiunti con questa prima applicazione della teoria generale della causalità alla determinazione scientifica della causalità psichica.

Giustificata nel § 1 la definizione della psicologia come scienza delle funzioni della coscienza, nel § 2 si esaminano criticamente le objezioni più gravi rivolte contro la psicologia sperimentale. Queste objezioni sono divise in due gruppi. Nel primo si mettono in rilievo e in discussione la questione dell'omogeneità tra la misura e il misurato, la questione della quantità dei fenomeni psichici e la questione dell'unità di misura. Rispetto a quest'ul-

(1) Ivi pure sarà considerata la questione della finalità che è giudicato il tratto più profondamente distintivo della natura cosciente. (Cfr. VILLA, *Sul probl. del determ. psichico*, R. Istituto Lombardo di S. e L. Rendiconti, XLVII, fasc. 10-11, pag. 544).

Digitized by Google

tima, che è la più grave, si fa osservare che non è necessaria la misura immediata delle sovrapposizioni delle parti, ma è sufficiente la misura mediata del rapporto funzionale. Nel secondo gruppo si discute la questione dell'applicabilità dello sperimento alla psicologia. Rispetto a questo punto importantissimo è forse utile discendere a qualche particolarità che possa riputarsi un commento ragionato della discussione. Premesso in generale:

1° che la causalità compare sempre dove ha luogo una successione temporale connessa ad una necessità razionale;

2° che queste due condizioni necessarie e sufficienti alla determinazione sperimentale della causalità nel campo fisico si riscontrano anche nei fatti psichici, i quali si realizzano essi pure nel tempo e nella ragione e sono anch'essi qualiquantitativi come tutti i fatti della realtà, non estando la relazione inversamente proporzionale della loro apparenza;

3° che il metodo sperimentale ha esso pure carattere qualiquantitativo e che si applica a trovare e a provare le connessioni tipiche della successione colla necessità e non già a portare, come erroneamente si crede, alla meccanizzazione dei fatti sottoposti al suo processo;

si conclude che l'esperimento è applicabile in Psicologia, in quella Psicologia scientifica s'intende che abbia di mira la descrizione dei fatti di coscienza e la determinazione esatta delle loro leggi, allo scopo di connetterli nell'ordine di causalità. Che per ora l'esperimento in Psicologia non si possa applicare che in modo assai limitato, teoricamente parlando, non importa. Avuto riguardo alle poche conquiste sperimentali di fronte allo sterminato campo della natura, non accade lo stesso per la Fisica? Che l'esperimento, anche nella più rosea ipotesi della sua applicazione ai fatti psichici, non ci dia mai la conversione integrale dei fatti *rissuti* dentro la coscienza in fatti di quantità, pare omai una cosa utilissima, non che sicura. Chi si sogna frattanto di contestare la legittimità dello sperimento nelle scienze fisiche, con la scusa che esso non può darci mai la misura interna della qualità dei fatti esterni, che noi pure sappiamo indissolubilmente legata alla quantità, facendo appello alla necessità conoscitiva della nostra mente e insieme a quella della realtà? Non bisogna pretendere di provare im-

Digitized by Google

possibile il processo sperimentale, semplicemente perchè esso non sarà mai capace di darci più di quello che ci deve dare.

L'errore è di credere che l'esperimento ci debba dare esclusivamente la qualità o la quantità o, quel che è peggio, i valori vissuti e immediati dell'intuizione, mentre esso non deve darci che la funzione (qualiquantitativa) della causalità. E da questo deriva che esso non ci dà la qualità (astratta) della quantità dei fatti fisici, p. e., lo stato interno della materia che gravita nella natura, come non ci dà la quantità (astratta) della qualità dei fatti psichici, p. e., la quantità dell'intensità vissuta nella coscienza. Ma non ne segue che l'esperimento in Psicologia sia impossibile.

Ma non tutti sanno concepire scientificamente l'esperimento così in Fisica, come in Psicologia; e tanto meno farne buon uso. Bisognerà per questo:

1° esigere che le ricerche di Psicologia sperimentale abbiano valore scientifico e non filosofico;

2° rifiutare il senso e il valore sperimentale alle ricerche psicologiche esclusivamente empiriche, che tanti pseudo-sperimentatori vantano come sperimentali per arrogarsi il pregio e il prestigio ambito della scientificità;

3° modificare l'idea corrente dello sperimento, rivendicando la sua natura e la sua funzione qualiquantitativa.

Nel § 3 si pongono le nozioni fondamentali di fenomeno fisico e psichico, di connessione psicofisica e di unità di misura dei fenomeni psichici considerati come fenomeni complessi (unità derivata.

Nel § 4 si considerano criticamente i risultati finora ottenuti col metodo W.-F. Le considerazioni principali sono le seguenti:

1° si difende l'impostazione scientifica del metodo W.-F. dando prova della continuità della serie psichica;

2° si citano le cinque interpretazioni critiche della legge di Fechner;

3° si deduce che il fenomeno psicofisico è complesso e che quindi deve essere trattato nella sua complessità;

4° si mostra che il difetto del metodo W.-F. consiste in ciò che, nella formula $\gamma = k \lg \beta$, la γ non è sufficientemente determinata.

Digitized by Google

Dal complesso di queste considerazioni si ricava che l'ipotesi W.-F. può conservare ciò non ostante tutto il suo valore, ammettendo che essa esprima la realtà del rapporto stimolo-sensazione *condizionatamente*, vale a dire a condizione che implicitamente si ammetta che ogni altra quantità di natura psichica o fisiologica o fisica inserita nel sistema stimolo-sensazione sia resa costante e conglobata nella k di proporzionalità (1).

Nel § 5 si procede alla deduzione della formula di W.-F. come derivata parziale d'una funzione più complessa, in cui alle variabili stimolo e sensazione si aggiunge la reazione; quindi si pone l'equazione fondamentale della Psicofisica. Questa legge ha teoricamente e praticamente un'importanza notevole.

Teoricamente ci permette:

1° la deduzione di tre derivate parziali i cui risultati ci dànno l'enunciato di tre leggi relative alle variazioni dello stimolo, della sensazione e della reazione: la prima riguardante il rapporto tra l'incremento di sensazione e l'incremento di stimolo, la seconda riguardante il rapporto tra l'incremento di sensazione

(1) Correggendo le bozze trovo che il Roustan (*in Leçons des philos, I, Psichologie,* Sixième éd., Paris, Delagrave 1919), appoggiandosi ai due postulati fechneriani dell'eguaglianza delle sensazioni minime, e dell'eguaglianza d'una sensazione d'una certa intensità alla somma delle sensazioni minime, a partire dalla sensazione minima, (postulati che egli pure ritiene inammissibili) sostiene che la conclusione del Fechner è inaccettabile, perchè conduce ad un risultato assurdo. Il lettore che abbia seguito attentamente la discussione di questo Art. comprenderà che lo scacco del metodo Weber-Fechner (scacco parziale del resto e non totale come afferma il Roustan) non importa il fallimento di tutti gli sforzi per trattare gli stati di coscienza come quantità, nè l'inapplicabilità assoluta del metodo sperimentale in Psicologia. Grande argomento invocato dal Roustan è il principio che i fatti psichici non occupano spazio, quindi non sono misurabili. Ma questo principio in ultima analisi non è poi altro esso stesso che un postulato, e così poco fondato, come lo sarebbe l'affermazione della possibilità dell'esistenza d'una quantità reale senza qualità e viceversa.

Circa il passaggio dalla sensazione di freschezza gradevole alla sensazione di bruciore insopportabile che, a ragione, egli trova assurdo, volendo restare al solo accrescimento quantitativo di sensazione, è ben strano che il Roustan giunga a dimenticare che la *variazione qualitativa* è dovuta all'intervento di un organo diverso di sensazioni cioè al *senso dolorifico* che è distinto dal senso termico, anzi dal senso del caldo e da quello del freddo. Certo, trascurando questa circostanza, l'objezione del Roustan (che si riduce poi a quella del Bergson) non fa una grinza. Il guaio per la sua teoria è che tale circostanza non è trascurabile.

Digitized by Google

e l'incremento di reazione, la terza riguardante il rapporto tra l'incremento di stimolo e l'incremento di reazione;

2° la deduzione d'una legge psicofisica in correlazione alla legge di Ohm.

Praticamente ci indica tre modi di esperimento in psicofisica, dandoci i termini precisi per eseguire un esperimento psicofisico corretto: 1° a reazione costante; 2° a stimolo costante; 3° a sensazione costante.

Donde tutto un nuovo programma di lavoro scientifico che viene esposto nel § 6, con un cenno delle conseguenze filosofiche che saranno poi messe in luce nella Sezione seconda.

La novità, come ognuno vede, consiste nel calcolo dei rapporti intercedenti fra le tre variabili: stimolo, sensazione e reazione, che definiscono completamente il processo psicofisico, mentre il metodo W.-F. è esclusivamente rivolto al calcolo dei rapporti fra stimolo e sensazione e vale solo come espressione parziale dell'unità psicofisica, nel caso che la reazione sia costante.

Seguendo il metodo che ci siamo proposto, aggiungiamo da ultimo, a titolo di commento ragionato, un rilievo fondamentale. Trascurare la reazione nella formola del processo psicofisico è trascurare che il fatto della sensazione, mentre è ancora il fatto dell'azione dello stimolo come termine adeguato a suscitare l'azione cosciente, è già il fatto di questa nella sua connessione reale col fatto dell'azione reattiva. Ogni fatto centrale di sensazione, mentre è insieme eccitazione interiore o stimolo psichico, tende a produrre il fatto periferico della reazione e non ne differisce che per una forma apparentemente più debole. Ogni sensazione è già uno slancio. La reazione è già in potenza nella sensazione. L'idea sintetica che possiamo farci del processo psicofisico, espresso dall'equazione generale $f(\beta, \gamma, \rho)$ o, è dunque quella del concatenarsi causale dei tre momenti β, γ, ρ in una sola unità funzionale costituente l'autoregolazione causatrice del processo psicofisico e, in certo modo, il riflesso aitiologico fondamentale della vita di relazione. Quando quel processo globale che noi diciamo psicofisico si compie, i tre fatti β, γ, ρ nel loro naturale continuarsi per l'efficienza propria ad ogni fatto (effetto) si compongono come le variabili dipendenti d'una sola unità funzionale. Così, generalizzando, possiamo concludere che l'efficienza

Digitized by Google

naturale della causa si risolve nella causalità naturale dell'effetto e che questi due ordini di fatti si risolvono in fondo nell'ordine unico della relatività universale della realtà.

Solo quando faccia omaggio a questi principj la Psicologia scientifica non perderà anzi acquisterà la ragione della sua vita. Limitandosi ad essere la scienza delle leggi della coscienza, essa potrà sempre vivere tranquillamente in casa sua e progredire al di sopra dell'esperienza, ma distinta per principj, metodi e fine dalla Filosofia.

Digitized by Google

Digitized by Google

ART. III.

Causalità storica e sua interpretazione critica.

§ 1. Necessità di non rinunziare all'interpretazione critica della causalità storica. — § 2. Dottrina di Carlo Marx. — § 3. Esame di due punti circa l'interpretazione del processo della praxis storica, secondo il Marx: 1° vero senso dell'*umwälzende Praxis*; 2° periodo d'incubazione tra la tesi e l'antitesi. — § 4. Varia fortuna dell'interpretazione causale della storia secondo Marx. Prima modificazione introdotta dall'Engels. Semplice preponderanza causale del fattore economico. Riconoscimento dell'azione causale degli altri fattori. — § 5. Seconda modificazione dovuta ad Antonio Labriola. Teoria dello stato d'anima come intermediario causale fra la struttura economica (tesi) e l'azione rivoluzionaria (antitesi). Distinzione di due passaggi: 1° da formazione a formazione; 2° da struttura a soprastruttura in ogni formazione sociale. Origine e vero senso della dottrina dello stato d'anima. Concetto della causazione mediata. — § 6. Apprezzamento sintetico del valore del cosidetto materialismo storico dal punto di vista del problema causale. 1° Inadeguatezza del concetto marxistico della produzione. Necessità di considerare l'economia come sintesi di tutti i rapporti (materiali e ideali) di produzione. 2° Inadeguatezza del principio spenceriano dell'adattamento all'ambiente. Necessità di riconoscere il principio quintoniano dell'adattamento dell'ambiente. — § 7. Mezzi di produzione e mezzi di proprietà. I due corpi dell'uomo: l'individuale e il sociale. Apprezzamento economico della scienza, dell'arte, della morale. — § 8. Conclusione. Principio del potenziamento reciproco della causalità, come conato elettivo immanente all'unità psicofisica della vita

§ 1. Nell'Art. precedente l'interpretazione della causalità è stata mantenuta nell'ambito dell'interazione di fatto fra il corpo e l'anima, senza abbandonare il criterio dell'unità psicofisica del reale. Ora anche nei fatti storici si rivela una connessione profonda fra questo criterio e il concetto della causalità

Digitized by Google

economico-ideale; benchè tale connessione non sia ancora a bastanza avvertita.

Esaminiamola dunque con cura; quantunque scienziati e filosofi eminenti, per difetto di senso critico, la guardino con occhio stizzoso. Le ragioni del disdegno sono evidenti. È molto comodo invero rinunziare all'interpretazione della causalità nel processo storico della società, colla scusa che, mancando i mezzi per l'accertazione esatta della verità dei fatti storici, il meglio ancora che si possa fare è di non occuparsene, in ogni caso valendo più che la ragione causale dei fatti — se ve n'ha una — quel pregiudizio, circa la teoria esplicativa della storia, che ogni sociologo si propone di dimostrare. Ma la critica non rinunzia all'indagine della causalità storica delle idee per entro alla causalità storica dei fatti, quantunque in questo campo sia impossibile l'uso rigorosamente scientifico dei concetti di causa e d'effetto. La critica non abbandona la ricerca del senso e del valore ideale della storia umana, benchè non creda di poter mai riuscire a determinare, in modo esatto, le vere e proprie leggi causali della storia (1). Non l'abbandona perchè lo spirito non può disinteressarsi di ciò che costituisce il valore concreto della sua propria realizzazione nel divenire dei fatti, cioè in quel progresso verso la libertà che costituisce la sua propria storia.

Ma il valore pratico dell'ideale non è riconosciuto spassionatamente da tutti e tanto meno da quei materialisti dell'economia i quali, nel loro soverchio semplicismo, mettono all'uscio ogni teoria incapace di spiegare la storia, come essi dicono, oggettivamente cioè come rapporto fisico fra cose.

Bisogna dunque discutere e rettificare il concetto di causa storica, prima criticando le teorie esclusive che lo snaturano, col dimenticare che la valutazione oggettiva medesima è una produzione del nostro spirito, cioè che il valore è un rapporto *pratico* dell'uomo, rivendicando in seguito l'importanza reale dei fattori ideali nell'etiologia dei fatti storici.

(1) Il Ceretti, che divide la storia in tre momenti: della riflessione immediata, della riflessione mediata, della riflessione concettuale, al primo nega la considerazione delle cause e delle ragioni dei fatti (*nulla de factorum causalitatibus, aut rationibus implicitis disquisitio*), al secondo assegna appunto questo compito, al terzo quello che ordinariamente si dice filosofia della storia. (*Pasaelogices Specimen, Prol.*, I, 57 ss.).

Digitized by Google

Nè questa esigenza si riduce al tentativo di render filosofica la ricerca economica. Unicamente si propone di giustificare l'apprezzamento aitiologico di tutte le forme pratiche d'azione, riconoscendo che l'azione spirituale s'introduce nel giuoco dell'azione sociale, o in altri termini che anche i fini universali (attività spirituale) sono veicoli dei fini particolari (attività materiale) e reciprocamente, secondo il principio del potenziamento della causalità (causalità degli effetti) che è il seme fecondo da cui germoglia tutta la vita individuale e sociale.

§ 2. Il cosidetto materialismo storico (1), nella dottrina originaria di Carlo Marx, sostiene che le cause del processo storico della società umana sono propriamente le forze economiche, e che gli effetti sono propriamente le istituzioni sociali, il diritto e le forme ideali superiori della vita (2). Questi effetti però non

(1) Per la trattazione critica in generale del mat. stor. cfr. i forti lavori del MASARYK, del SOREL, dello STAMMLER, del CROCE e del GENTILE. Per l'interpretazione filosofica in particolare si vedano gli acuti studj critici del MONDOLFO il quale dimostra che la filosofia marxengelsiana è un naturalismo umanistico (*reale Humanismus*), non un materialismo nè un fatalismo, e che il cosidetto materialismo storico è una concezione *critico-pratica* della storia avente per base il volontarismo della praxis umana cioè l'azione volontaria degli uomini, e per processo la dialettica reale cioè il rovesciamento della praxis.

Il materialismo storico in Engels, Modena, Formiggini, 1912. — *Chiarimenti su la dialettica engelsiana*. Rivista di filosofia, 1916. — *Spirito rivoluzionario e senso storico*. Nuova Rivista storica, 1917.

(2) Non mi propongo qui in queste poche pagine di criticare, tanto meno di confutare, l'intera dottrina marxista, limitandomi a considerarla dall'angolo visuale del problema aitiologico. In generale però, rispetto allo scopo pratico, io inclino a credere col Merlino che la dottrina del plusvalore sia una teoria di combattimento. In particolare ritengo che il *Capitale* sia sopratutto un'arma per la demolizione critica del capitalismo. Il curioso è che per raggiungere il suo scopo teorico (determinazione delle leggi dell'economia capitalistica) Marx procedendo per tipi si costruisce un sistema tipico simbolico o modello artificiale della società capitalistica, che egli fa poi funzionare *impersonalmente* come una specie di sistema ipotetico-deduttivo. Di progetto esclude dal suo sistema tutti i fatti psichici ed i rapporti morali, considerandoli come dipendenti fatalmente dai fatti economici. Con ciò la sua critica rovina nel dogmatismo e nello schematismo. Ma egli è un semplificatore (benchè anche un semplicista dogmatico) che sa quello che si fa; mentre non lo sanno coloro che gli rimproverano d'aver dimenticato *certi* importantissimi *valori* (i valori morali).

Sarebbe superfluo citare qui le interpretazioni critiche del marxismo dovute all'Andler, al Kautsky, a G. Sorel, al Guesde, al Lafargue, al Sombart, allo Schmidt, al Turati, ad Arturo Labriola, al Deville, etc.

Digitized by Google

sarebbero che il riflesso contingente delle cause economiche, una specie insomma di epifenomeno della causalità economica. Il materialismo storico, sempre nella sua forma originaria, e come analisi objettiva del processo della produzione capitalistica, pose gran cura a distinguere la stratificazione intima della società, mostrando in basso una struttura economica, in alto una superstruttura ideologica; quella costituita dall'insieme dei rapporti di produzione, corrispondenti a un determinato grado di sviluppo delle forze di produzione che dànno luogo alla divisione delle classi, questa dalla consolidazione formale delle forze economiche conservatrici, data sempre l'ipotesi dell'esclusione dell'individuo astratto valutatore (1), benchè non di ogni elemento soggettivo.

Il seguente passo della prefazione al libro *Zur Kritik der politischen Oekonomie* del Marx citato dal Labriola e dal Croce chiarisce tutta la dottrina: « Nella produzione sociale della loro

(1) Per questa esclusione del soggetto valutatore, cfr. LEONE, *L'economia edonistica*, Milano, 1916, pag. 226-227.

Il LEONE avverte che il soggetto da cui Marx piglia le mosse è la Società (pag. 231), e non l'individuo cioè il soggetto economico. Alla considerazione soggettiva del bisogno Marx in fondo sostituisce la considerazione oggettiva della merce, come forma storica speciale della società. L'individuo sparisce dalla scena economica, e la società non ha testa nè lingua propria (pag. 233). L'economia marxista ha spirito esclusivamente objettivo. Tuttavia questa materialità oggettiva del valore in Marx non esclude la sua struttura ideologica, (pag. 251-262). Questo deriva dal fatto che la concezione objettiva del valore, secondo Marx, ha carattere materiale e ideale.

Da questa concezione il Leone ricava che lo stesso naturalismo umanistico del Marx vuole essere inteso come un mercantilismo umanistico (o societistico) astratto; perchè, nel naturalismo del Marx, il valore, diventando *forma-merce*, si spersonalizza: al valore subjettivo succede l'objettivo, alla categoria individuale succede una categoria storica all'infuori dello spirito valutatore, retta dalle leggi del valorizzamento del capitale e dell'arricchimento (cfr. LEONE, *op. cit.* pag. 191). Il punto di partenza del Marx insomma non è il bisogno, ma il fatto della ricchezza sociale objettivamente estranea alle volontà dei singoli e cioè intesa, procedente secondo leggi naturali sue proprie, proprie cioè della produzione capitalistica. Ma, contro l'ipotesi dell'assoluta esclusione di *ogni* elemento soggettivo, sembra più probabile ritenere che l'umanismo marxista (appunto perchè umanismo) è vero solo nei limiti d'un mercantilismo presupponente l'eliminazione del criterio umanistico individuale e valutativo in dipendenza della volontà dei singoli, senza escludere la praxis oggettivamente soggettiva della massa umana nel suo sviluppo storico. E questo punto di vista non mi parrebbe contrario alla tesi del Mondolfo. (Cfr. *op. cit.*, pag. 169, 187, segnatamente 213-229).

Digitized by Google

vita gli uomini entran fra loro in rapporti determinati necessarj ed indipendenti dal loro arbitrio, cioè in rapporti di produzione i quali corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle materiali forze di produzione. L'insieme di tali rapporti costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una soprastruttura politica e giuridica, e alla quale corrispondono determinate forme sociali della coscienza... A un determinato punto del loro sviluppo le forze produttive materiali della società si trovano in contraddizione coi preesistenti rapporti della produzione (cioè coi rapporti della proprietà, il che è l'equivalente giuridico di tale espressione), dentro dei quali esse forze per l'innanzi s'eran mosse. Questi rapporti della produzione, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro impedimento. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Col cangiare del fondamento economico si rivoluziona e precipita, più o meno rapidamente, la soprastante colossale soprastruzione... Una formazione sociale non perisce, finchè non si sieno sviluppate tutte le forze produttive per le quali essa ha campo sufficiente, e nuovi rapporti di produzione non subentrano, se prima le condizioni materiali di loro esistenza non siano state covate nel seno della società che è in essere » (1).

§ 3. Prima di mostrare quali modificazioni abbia ricevuto in seguito questa dottrina, fermiamoci ad esaminare due punti di grande importanza sull'interpretazione del processo della praxis storica, secondo il Marx.

In primo luogo volendo stabilire in che consista quella famosa

(1) Citato dal Croce (*Mater. stor. ed econ. marxist.* 3ª ed. Bari, Laterza, 1918, pag. 43-4) secondo la traduzione che dà del brano il prof. Labriola, nel suo scritto: *In memoria del « Manifesto dei comunisti »* Le parole precise di Marx rispetto all'incubazione delle condizioni materiali nel seno della società che è in essere, sono le seguenti: « Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schooss der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind ». (*Zur Kritik der politischen Oekonomie,* Berlin, Duncker, 1859, pag. VI). Evidentemente tra condizioni materiali incubate e praxis incubata (*ausgebrütete Praxis*) o incubazione della praxis non passa sostanziale differenza.

Digitized by Google

umwälzende Praxis per cui Marx ed Engels dichiarano di staccarsi da Hegel nel concetto della dialettica, dopo tanti schiarimenti che hanno omai esaurita la questione, crediamo di doverci attenere alla soluzione del Mondolfo il quale, nella neodialettica marxiana vede l'affermazione realistica del soggetto umano (non però l'individuo o il soggetto del bisogno) continuamente avverantesi e continuamente superantesi nell'atto pratico della negazione della negazione (1); e nella dialettica engelsiana vede, contro ogni interpretazione particolaristica, l'affermazione della legge universale della realtà (2).

Ma, stabilito questo, non si è ancora conosciuta la qualità del metodo proprio della praxis marxengelsiana in confronto colla praxis hegeliana. In che cosa adunque consiste la novità metodica del Marx? Consiste nell'asserire che la storia sociale procede dalle condizioni materiali della vita alle idee umane; ossia più chiaramente consiste nella sostituzione della praxis realistica non alla praxis idealistica ma alla praxis ideologica (3),

(1) Per questa interpretazione del Mondolfo Cfr.: *Il Materialismo storico in F. Engels.* Cap. IX; e dello stesso: *Spirito rivoluzionario e senso storico.* Estr. *Nuova Rivista Storica*, 1917, pag. 10. Una delle parti più vere e suggestive della critica del Mondolfo è questa che segna nella dialettica marxiana l'unità e la continuità della Menschlichkeit, intendendone tutto lo sviluppo come processo interiore all'umanità; e mostra che Marx si sforzò di riaffermare con Feuerbach contro e sopra ogni separazione fra oggetto e soggetto, la realtà di entrambi nella loro unità costituita dalla *praxis* umana.

(2) Vedi le cose profonde che dice il Mondolfo contro certi malintesi della critica nei suoi *Chiarimenti su la dialettica engelsiana,* Rivista di filosofia, 1916.

(3) Chiamo ideologico (non idealistico) l'intendimento della praxis dialettica procedente dall'idealità alla materialità opposto all'intendimento della dialettica marxengelsiana procedente dalla materialità all'idealità, perchè tra l'Idea di Hegel e l'idea di Marx ed Engels come sostenitori della concezione realistica della storia c'è un abisso. La somiglianza della terminologia non deve indurre nell'errore di coloro, e sono i più, che identificano il processo idealistico della dialettica hegeliana col processo ideologico di una dialettica procedente dalle idee umane alle condizioni materiali della vita, e sognano che il cosidetto materialismo storico di Marx ed Engels sia un vero capovolgimento filosofico dell'idealismo dialettico di Hegel. Contro questo equivoco cfr. le acute osservazioni del Croce (*Materialismo storico ed economia marxistica*, 3ª ediz. Bari Laterza, 1918, pag. 3-22).

Non si può tuttavia negare che così in pratica come in teoria l'ideologismo sia assai più vicino all'idealismo hegeliano che non al materialismo. È solo per questa maggior affinità che ha senso — convenzionale, s'intende — il famoso rovesciamento della praxis hegeliana operato da Marx ed Engels. Questo

Digitized by Google

procedente dalla idealità alla materialità come fu messo in chiarissima luce dai migliori commentatori del marxismo, dal Labriola al Croce.

In secondo luogo, volendo sempre meglio chiarire le relazioni del marxismo con l'hegelismo, sembra utile sollevare un argomento nuovo in sostegno della relativa indipendenza di Marx dalla neodialettica marxista, non per fare sfoggio d'un astrattismo schematico a priori ma per seguire il filo reale degli avvenimenti. Nel lungo brano del Marx sopracitato non è forse detto chiaramente che «nuovi rapporti di produzione non subentrano, se prima le condizioni materiali di loro esistenza non siano state covate nel seno della società che è in essere?» Prendiamo dunque atto dell'affermazione del Marx che esige un periodo di incubazione delle condizioni materiali dei nuovi rapporti di produzione. È noto che, secondo Marx, a determinati punti del loro sviluppo le forze materiali produttive della società si trovano in contradizione coi preesistenti rapporti di produzione, quindi subentrano le epoche di rivoluzione sociale e così via. Volendo stare alla somiglianza esteriore si esprime lo stesso fatto dicendo che il processo della praxis storica è dialettico, cioè procede per tesi antitesi sintesi. Ora chi non vede che il periodo d'incubazione del Marx, incuneandosi come una fase di preparazione fra la formazione sociale (conservatrice, perchè già formata) e la nuova formazione sociale (rivoluzionaria, perchè deve subentrare essendo eretta su nuova base economica), vibra in pieno centro un colpo decisivo alla concezione della dialettica, secondo lo scolasticismo hegeliano, insistente sul processo tricotomico dalla tesi all'antitesi alla sintesi? (1)

senso ha però un grande fondamento nel grave fardello ideologico giacente nell'idealismo hegeliano. Lo stesso Hegel, ad onta del suo profondo e sincero idealismo filosofico, si lasciò andare a troppo frequenti interpretazioni della storia dal punto di vista ideologico. E quando Marx disse che «Hegel aveva posto la storia sulla testa e che bisognava capovolgerla per rimetterla in piedi» è ben probabile che volesse contraporre la propria concezione realistica, non tanto alla concezione idealistica, quanto alla concezione ideologica di Hegel, giacchè Hegel stesso è responsabile della confusione fra le idee umane e l'Idea.

(1) Per quanto io sappia non è ancora stata messa in luce a bastanza questa novità della incubazione della praxis nel trapasso da formazione a formazione sociale che è non meno importante del famoso rovesciamento della praxis ideologica.

Digitized by Google

Fa posto l'Hegel ad una fase di incubazione transitoria nel passaggio dialettico dalla tesi all'antitesi? No certamente; giacchè la dialettica è spiegamento progressivo di opposizioni per necessità interna all'idea.

E, a vero dire, nello stesso Marx, non ostante la chiarezza del passo riferito, il concetto felice dell'incubazione della praxis rimase allo stato nascente come teoria. Credo tuttavia che sia giusto riconoscere al Marx questo merito. Però non crederei che si possa vedere in questa dottrina, la quale segna l'aperta rottura del Marx collo schematismo sistematico della dialettica hegeliana (1), l'originale proposta d'un nuovo ritmo dialettico procedente dalla tesi all'antitesi per una fase intermedia di preparazione irreducibile così alla tesi e all'antitesi come alla sintesi. Ma su queste punto ritorneremo fra breve.

§ 4. — Tocchiamo adesso della varia fortuna della interpretazione causale della storia secondo il Marx. Questa dottrina (che fra l'altro ha il torto di non riconoscere che anche il processo ideologico, può, in certi casi, accadere in modo impersonale, cioè indipendente dalle volontà dei singoli individui precisamente come accade — in certi casi — per il processo economico) ricevette in seguito profonde modificazioni.

La prima e notevolissima fu introdotta dall'Engels, il quale

(1) Non lo crederei, perchè il Marx non si preoccupa troppo di questioni formali e lo stesso suo ricorso alla dialettica hegeliana, inevitabile in chi s'era agguerrito in gioventù nella meditazione di Hegel (« l'hegelismo, dice il Croce, era la precoltura del giovine Marx » (cfr. Croce, *Mater. Stor.* pag. 7), sembra ai critici più competenti che abbia con quella una « somiglianza puramente esteriore ed approssimativa » (Cfr. Croce, *op. cit.*, pag. 7).

Del resto, a confortare l'idea che il marxismo rompa anche dottrinalmente ogni rapporto intimo coll'idealismo hegeliano antipositivistico, c'è un passo di Marx già citato da G. Sorel (*Degenerazione capitalista e degenerazione socialista*, Sandron, Palermo, 1907, pag. 62) che ha un'importanza enorme per la genesi della concezione marxista.

« Darwin ha attirato l'attenzione sopra la formazione degli organi animali e delle piante considerati come mezzi di produzione per la loro vita. La storia degli organi produttivi dell'uomo, base materiale d'ogni organizzazione sociale, non sarebbe anch'essa degna di simili ricerche? E non sarebbe più facile di condurre quest'impresa a buon fine, poichè, come dice Vico, la storia dell'uomo si distingue dalla storia della natura in ciò che noi abbiamo fatto questa e non quella? » (*Capitale*, I, in Bibliot. d. Economista, pag. 162 e col. 1).

Digitized by Google

sviluppando ed elaborando i concetti impliciti di Carlo Marx, giunge a sostenere senza reticenze che il fattore economico (non soggettivo) ha solo un valore causale preponderante, senza negare l'azione concausale degli altri fattori. Distingue anch'egli una struttura di fatti e una soprastruttura di idee, quasi a dire il fattore materiale in basso e in alto i prodotti ideali cioè il fattore spirituale della società. Però egli ripone più esplicitamente nella sottostruttura non solo le condizioni della produzione cioè il fattore economico, ma anche l'ambiente in cui la società si sviluppa cioè il fattore geografico e il fattore etnico, i quali hanno dapprima il valore principale: colloca invece nella soprastruttura tutte le ideologie così inferiori (giuridiche, politiche) come superiori (morale, religione, arte, scienza, filosofia). Poscia ammette un rapporto di reciproca determinazione causale fra il fattore materiale e il fattore ideologico, ma in ultima analisi assegna la preponderanza all'economia (1).

Sarebbe un'esagerazione senza fondamento attribuire al Marx la mera tesi della causazione immediata dei fattori economici sulle sfere ideologiche, per riservare all'Engels il riconoscimento della causazione mediata e sopratutto dell'azione reciproca. L'Engels stesso ha protestato energicamente contro questa interpretazione, e nella 2ª delle sue tre lettere famose, dopo d'avere nel modo più esplicito affermata la reazione profonda dei riflessi politici, etc., aggiunge le prove attinte dalle stesse opere del Marx. Però è innegabile che egli, come già dicemmo, esplica molto per conto proprio l'implicito marxista. Questa esplicazione è così appariscente che, solo per opera dell'Engels, nella

(1) Cfr. la lettera 3ª dell'Engels nell'App. II. dell'op. di Ant. Labriola: *Socialisme et Philosophie*, Paris, Giard, 1899. pag. 257-262.

Rispetto al rapporto dialettico della *praxis* che si rovescia in sostituzione del rapporto rettilineo ed univoco del determinismo causale, pregiudizio della vecchia aitiologia cfr. la citata op. del Mondolfo. *Il mat. Stor.*, etc. Quivi acutamente dimostra come lo stesso effetto si trasformi in causa, la praxis si rovesci e reagisca coi suoi risultati sul proprio sviluppo successivo. E sopra la riconosciuta realtà della coscienza (affermazione del momento fisiologico) da parte dell'Engels e l'operare con le idee, cfr. pure *ibid.*, pag. 13-14, e pagine 41-53; e, per l'affermazione dell'importanza dell'elemento intellettuale, pagine 106 e seg.

Digitized by Google

scena del dramma sociale acquistano personalità (1) e autonomia distinta quei fattori ai quali Marx attribuisce una parte secondaria anzi quasi indistinta nell'azione determinante della storia. È verissimo, come dice l'Engels, che anche pel Marx la situazione economica non è la sola causa attiva di fronte al resto, considerato come un puro effetto passivo. È verissimo che anche pel Marx, v'ha un'azione reciproca, sopra la base della necessità economica che finisce sempre, per aver il sopravvento in ultima istanza (2).

Tuttavia, è per il punto di vista dell' Engels che muta la *scena* del dramma sociale: più nessun dubbio sopra l'esclusività dell'azione causativa alla sola sottostruttura economica, riconosciuta francamente la causalità reciproca alle due strutture in conflitto, benchè il fattore economico conservi la sua preponderanza. È un gran passo così nella chiarezza come nella ragione, perchè c'è un'ideologia che *succede* (mediatamente !) ad un processo economico come dice il Marx, e c'è un processo economico che *succede* ad un'ideologia, come il Marx non impedisce di presumere, ma non dice. Per non aver badato a questo, il Marx trascurò di dire esplicitamente che ogni processo reale (e quindi anche il processo economico !) è causa-effetto (potenziamento reciproco della causalità). Trascuro di dire, con la stessa efficacia che ripose nel sostegno della causalità economica, che il pensiero stesso deve riconoscersi una forza viva in quella realtà sempre causa-effetto in ogni momento del suo sviluppo, che è l'eterno Giano bifronte della storia.

Concludendo, sappiamo che la dipendenza della vita sociale superiore dalla inferiore cioè dalla vita economica, secondo il

(1) Questa *personalità* dei fattori ideologici tuttavia vuol essere intesa in modo generico. Constatare in pratica l'innegabile travolgente valore delle idee rivoluzionarie, accettare e riconoscere la forza causatrice della propaganda intellettuale, appoggiarla direttamente coll'organizzazione diretta delle scuole popolari, dei giornali, degli opuscoli, delle conferenze, prevedere qual danno gravissimo risulterebbe da una negazione cieca e demolitrice d'ogni fattore ideale, tale è insomma l'atteggiamento che può aspettarsi dai socialisti rivoluzionari non disposti a incapsularsi nel fatalismo schematico della teoria economica marxista. Vedremo in seguito che la personificazione — per dire così — dell'impersonalità dei fattori ideologici è appunto lo stato d'anima di Antonio Labriola.

(2) Cfr. lettera 4ª dell'ENGELS, *op. cit.*, pag. 259

Digitized by Google

Marx, si risolve, se si vuole, in un processo di causazione sia immediata sia mediata, in cui i fattori ideologici figurano come effetti e gli economici come cause. Sappiamo che Marx ed Engels ammettono l'azione reciproca dei fattori sociali. L'ostacolo maggiore all'esatta intelligenza del loro pensiero circa la causalità sociale proviene dal fatto che vi sono più campi in cui l'azione efficace dei fattori non economici si può manifestare oltre al campo economico. Quindi mentre è vero che essi ammettono la reazione causale dei fattori non economici, non si può dire con pari sicurezza che, sia pure solo in determinati punti dello sviluppo delle forze produttive della società, essi ammettano che i fattori ideologici siano causa di fattori economici (causalità degli effetti).

Se quest'ultimo caso fosse vero la teoria marxista dell'indipendenza oggettiva del processo economico riceverebbe una ferita gravissima, perchè la necessità economica non sarebbe più l'unica base su cui avverrebbe l'azione reciproca dei fattori non economici della restante vita sociale.

D'altra parte il passaggio medesimo dall'economia all'ideologia restava oscuro nella teoria marxengelsiana quindi era d'uopo precisare la sua modalità (1).

---

(1) L'oscurità a questo riguardo è così grande che non tutti i socialisti sanno rendersi ben conto del senso e del valore antimarxistico attribuibile all'impiego di certi fattori intellettuali, preparatorj della rivoluzione proletaria, come p. e. la scuola. Noi assistiamo adesso alla ripresa della propaganda culturale da parte di intelligenti socialisti. I più audaci giornali del movimento socialista rivoluzionario proclamano quasi ad ogni numero l'urgente necessità di agitare il problema della cultura socialista per svolgere un'opera di elevazione, dare ai lavoratori una coscienza socialista, sopratutto per avere una mentalità nuova, una concezione del mondo e della vita completamente diversa da quella borghese. Tutto ciò, s'intende, per affrettare l'abolizione dello sfruttamento capitalistico. Senza entrare qui nella questione se cotesti promotori della rivoluzione sociale vogliano o no star fedeli allo spirito di Marx, un fatto è evidente cioè che il ricorso ai fattori culturali per i fini della rivoluzione del proletariato è contrario all'ammonimento fondamentale di Marx. Marx infatti sostiene che « la produzione capitalistica genera essa stessa la sua propria negazione colla fatalità che presiede alle metamorfosi della natura. (*Capitale*, I. cap. penult). Quindi i propagandisti della cultura socialista hanno torto di credersi sul pretto terreno del marxismo. Marx li avrebbe sconfessati, come pregiudicati da concezioni intellettualistiche, ideologiche. Marx avrebbe considerata la loro propaganda come un ritorno completo ai procedimenti degli utopisti. A tutti è nota l'indignazione di Marx contro la tattica borghese del-

Digitized by Google

§ 5. Ciò premesso, resta facile apprezzare la novità e l'importanza del contributo che Antonio Labriola (1) venne a portare nell'interpretazione causale del processo storico, onde questa ricevette una seconda notevolissima modificazione. La sua idea fu questa, di proporre lo stato d'anima come intermediario causale tanto fra la tesi e l'antitesi del processo sociale, quanto fra la struttura economica considerata come base determinante e la soprastruttura ideologica considerata come riflesso determinato (2). Per comprendere bene questa innovazione bisogna ricordare che nel concetto marxengelsiano la causazione fra base economica e riflesso ideologico rimaneva, come dicemmo, molto semplicistica e indeterminata. Il merito del Labriola fu di determinare psicologicamente il grado intermedio colla sua ricerca della mediazione dalle cause agli effetti (3). Inoltre questo grado intermedio fra struttura e soprastruttura viene a fare riscontro a quella fase intermedia del processo dialettico che già vedemmo

---

l'Alleanza, tendente nella previsione critica di Marx, a « convertire le sezioni d'operai... in scuole di cui questi *signori dell'Alleanza saranno i maestri* ». Ma questo tratto non si riferisce qui che per provare la durezza antisocialistica dello schematismo di Marx. Sarebbe ozioso continuare il paragone nei particolari.

(1) Antonio Labriola, *In memoria del « Manifesto dei comunisti »*. Saggio sulla concezione materialistica della storia. 2ª ed. 1895. — *Del materialismo storico* Dilucidazione preliminare. Roma, Loescher, 1896. — *Socialisme et philosophie*. (Lettres à G. Sorel). Paris, Giard, 1899. — *Scritti vari di filosofia e di politica*. (ed. Croce). Bari, Laterza. — Cfr. in proposito: Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, 3ª ed. Bari, Laterza, 1918; Gentile, *La filosofia di Marx*, Pisa, Spoerri, 1898.

(2) Ant. Labriola. *Social. et philos.* Lettera IX, pag. 164-174.

(3) Ant. Labriola. *Del mater. stor.*, 1902, pag. 14.

Questo concetto della *mediazione* dalle cause agli effetti, che, secondo il L., « non è mai evidente alla prima » (*op. cit.* p. 14) è proposto da lui e riproposto le cento volte, ed indagato col più vivo senso della realtà. Errerebbe grossolanamente chi nella proposizione dello *stato d'anima* vedesse un'allusione alla fantasticata esistenza d'una psiche sociale o alla escogitazione di un preteso spirito collettivo... o ad un escogitato soggetto che si chiami la coscienza sociale, od altro simile coacervo di denominazioni semiorganiche e semipsicologiche. (Cfr., *op. cit.*, p. 15 e ss.). E circa la produzione *in secondo luogo e per indiretto*, cfr. pag. 91-93 e ss.)

E' degno di nota il fatto che l'Engels stesso, per l'esplicito riconoscimento della consapevolezza del bisogno (antitesi) opposto alla realtà delle condizioni storico-economiche (tesi), viene a riconoscere la presenza del principio dello stato d'anima del Labriola. Sul momento dell'umanismo che è nell'Engels in-

Digitized by Google

interposta dal Marx come fase di preparazione o d'incubazione fra la tesi e l'antitesi.

Un'altra cosa è da avvertire. È ben certo che, dialetticamente parlando e anche dal punto di vista marxengelsiano, soprattutto dopo la lezione dell'Engels (1), nessuno ha ora l'intenzione puerile di vedere separatamente nei rapporti causali da un lato la causa, dall'altro l'effetto, separando con vuota astrazione le opposizioni polari del processo concreto. Tuttavia è anche per tutti evidente che ciò che determina e ciò che resta determinato non sono senz'altro la stessa cosa. Sono bensì solo due momenti distinti dello stesso sviluppo storico, tuttavia anche per Marx ed Engels l'infrastruttura economica predominante secondo loro non è la superstruttura ideologica determinata, tanto che il trapasso da quella a questo (praxis realistica) è secondo loro irreducibile al processo inverso (praxis idealistica).

Per evitare ogni equivoco in materia sì delicata bisogna distinguere esplicitamente due passaggi, cioè

1° il passaggio, che direi orizzontale, da una formazione sociale (struttura economica e soprastruttura ideologica compresa) ad un'altra, e

2° il passaggio, che direi verticale, dalla struttura alla soprastruttura in ogni singola formazione.

Che il primo passaggio per Marx ed Engels non sia più schiettamente dialettico cioè tricotomico alla maniera hegeliana è certo. In verità, tra una formazione sociale e l'altra (di cui la precedente funziona come tesi e la successiva come antitesi) Marx introduce il periodo di incubazione, portando così a tre i momenti che precedono la sintesi. La deformazione del ritmo dialettica di tipo hegeliano è pertanto in questo caso evidente, come fu provato nel § 3.

Resta da decidere la modalità del secondo passaggio. Sap-

---

dispensabile per la formazione della coscienza di classe, e la rivendicazione della *Menschlichkeit*, come preparazione psicologica all'affermazione storica dell'umanità, cfr. MONDOLFO, *op. cit.*, 150-1. Finalmente, scrive il Mondolfo con parole che potrebbero in parte caratterizzare la concezione dello stato d'anima del Labriola, « per l'Engels, che mirava all'azione storica del proletariato, la condizione indispensabile era la formazione della coscienza di classe ». op. cit., pag. 183.

(1) ANT. LABRIOLA, *Social. et philos.*, App., Lettera 3ª, pag. 257.

Digitized by Google

piamo a questo proposito che la praxis marxengelsiana è realistica cioè procede dalla vita economica alle idee in opposizione alla praxis ideologica hegeliana procedente in senso inverso. È opinione comune che la praxis marxista sia il rovesciamento della dialettica hegeliana, ma che dialettica resti. E appunto per questo si parla di neodialettica (procedente dall'economia all'ideologia) essenziale al marxismo. Però, si badi che non riesce tanto facile disporre i due gradi anzidetti (economia e ideologia) nello schematismo tricotomico della dialettica hegeliana, allorchè si rimanga nel campo della formazione sociale avente la sua struttura peculiare e la sua corrispondente superstruttura. Può chi più chi meno fingere di non sentirla questa difficoltà. Ma non è vero che oggi non la si senta, dopo la teoria interstiziale dello stato d'anima di Antonio Labriola.

Ma lasciando di più occuparci del carattere formale di questo passaggio nella dottrina marxengelsiana, cerchiamo di scrutare l'origine e il vero senso della dottrina dello stato d'anima come termine medio sia tra i fattori economici e le ideologie, sia tra la formazione sociale funzionante come tesi e la sua antitesi. È probabile che la geniale mente del Labriola ne abbia tratta l'idea fra l'altro da alcuni sprazzi embrionali dell' Engels, il quale sempre intuì la causazione mediata così delle formazioni sociali come delle forme particolari o strutture di queste formazioni e francamente riconobbe la presenza dei gradi intermedj; soltanto ebbe il torto di non insistervi a bastanza approfondendo questo punto, cioè determinando caso per caso la natura causale della mediazione e facendole debito posto nella sua dottrina.

Le ideologie non sono fiori senza radici che spuntino *ex abrupto* dal terreno dei rapporti economici, nè sono fiori senza semi fecondi. Da un lato esse pure richiedono una gestazione di sentimenti e di idee e di volontà che si maturi poco a poco, nel seno della società che è in essere (tesi), dall'altro succedono anche alla fase polemica della rivoluzione (antitesi) e sono alla loro volta, benchè effetti, causa di processi formativi ulteriori (1).

(1) Sulla duplicazione conservatrice e rivoluzionaria delle ideologie ammessa dallo stesso Engels, cfr. MONDOLFO, *op. cit.*, pag. 325.

Digitized by Google

Questo pensiero dovette apparire con somma nettezza all'alacre mente di Antonio Labriola. Quella fresca vivace e robustissima esuberanza critica, che era la sua incomparabile dote, non poteva trascurare l'esigenza della continuità del relativo in ogni cosa, perchè egli più d'ogni altro sapeva che « tutto è relativo », e che frattanto la relatività non distrugge ma rende possibile la scienza. Vedemmo che dopo il profondo rovesciamento della praxis ideologica hegeliana per opera del Marx e dell'Engels ciò che *pareva* restar vero del famoso ritmo dialettico era la formalità tricotomica della tesi dell'antitesi e della sintesi, benchè già l'idea marxengelsiana della fase d'incubazione cominciasse a forzarne i cancelli.

È lecito supporre che, dopo l'ardita iniziativa del Marx, Antonio Labriola abbia anch'egli veduto il principio della mediazione causale della dialettica nello spirito mezzo ascoso onde il Marx improntava il rigido organismo della sua critica. Quindi, a non lasciare nulla d'inosservato, s'affaccia l'ipotesi che anch'egli, con la sua proposta dello stato d'anima come effetto e insieme reagente causale, abbia riconosciuta la necessità di spezzare definitivamente la caduca crisalide della tricotomia dialettica hegeliana. Il suo netto principio della causazione mediata doveva fargli sentire, tra i due momenti antagonistici della dialettica vecchio stile, la continuità vivificatrice, sempre nuova, sempre lussureggiante e piena d'armonia. L'attenta lettura delle sue opere ci persuade che ogni passaggio latente dallo stato positivo al negativo, attirò sempre singolarmente il suo spirito (1).

(1) Sarebbe utilissimo spogliare tutta l'opera di A. Labriola per stabilire qual uso egli abbia fatto dell'idea del *punto critico* fra la tesi e l'antitesi, brillante come una luce nelle tenebre; quel punto che, se mancasse, importerebbe la morte d'ogni processo, perchè spezzerebbe la sua ritmica continuità. Lo studio di questo punto critico e criptico fra la tesi e l'antitesi fu trascurato da Hegel. Non si può objettare che Hegel ne abbia invece tenuto conto nella sua teoria dei nodi o linea nodale dei rapporti di misura che fu già esumata dall'Engels contro il Dühring (capo IV, pag. 36-37 e capo XII, pag. 154) e su cui si ferma anche il Laskine nell'introduzione della sua traduzione dell'*Anti-Dühring*, citando le applicazioni che Hegel, prima di Marx e d'Engels, ha fatto della categoria della linea nodale alla vita morale e sociale (pag. XCIV-V). Perchè in Hegel il punto nodale è quello in cui i contrarj coincidono sinteticamente, per es. la misura, in cui coincidono e si incrociano la qualità e la

Digitized by Google

Fino a tanto che la critica non abbia preso atto della convenienza d'introdurre un terzo momento fra i due primi del processo dialettico, non potranno i meriti del Marx quanto all'incubazione della praxis, e del Labriola quanto alla causazione mediata per lo stato d'anima essere apprezzati a dovere. Novità importune per l'impalcatore che, nel comodo letto d'una teoria, vorrebbe arrestarsi per sempre e farsi l'illusione d'aver spiegato il processo causale dell'universo. Verità feconde per la critica nemica di qualunque convenzionalismo che deve loro un'intuizione infinitamente più penetrante del giuoco delle forze vive che compongono la realtà. Volendo sottilizzare, forse la negazione della negazione, tanto cara all'indirizzo marxengelsiano, non resta neanche compromessa. Ma, se non si debba tener conto della mediazione transitiva dello stato d'anima come grado causale intermedio fra la tesi e l'antitesi cioè tra le opposte strutture della società, ecco il punto. Io dico che Hegel mostra una rottura dell'ingranaggio dialettico della storia e che Marx ed Engels, oltre all'inversione della praxis, intuirono la maniera di salvare la continuità tra formazione e formazione con la teoria dell'incubazione, ma lasciarono indeterminata la modalità del trapasso della praxis dall'economia all'ideologia, mentre Antonio Labriola — anche su questo punto — mostra l'immanente concatenazione e determina la natura dell'intermediario causale nel seno d'ogni formazione sociale. Afferrare ed estendere il vero concetto dinamico di questa causazione mediata, come effetto-causa, è il vero dovere della critica moderna (1).

---

quantità. Insomma la sintesi nodale hegeliana è il punto in cui si opera il salto qualitativo della negazione della negazione; mentre il passaggio hegeliano dalla tesi all'antitesi avviene senza intermezzo. Invece il punto critico e criptico di cui si parla qui a proposito sia dell'incubazione della praxis secondo il Marx sia dello stato d'anima come intermediario causale secondo il Labriola, ha luogo tra la tesi e l'antitesi, come funzione mediatrice fra l'una e l'altra. Non è infine la linea segnante il brusco passaggio alla unità hegeliana dei contrarj.

(1) Il Masci, nei suoi penetranti appunti critici sul materialismo storico scrive: « Abbiamo visto come (il Labriola) rinunzii alla deduzione delle ideologie per loro stesse dal fattore economico; ma pare che ammetta la possibilità della deduzione mediata e indiretta ». (*Il mat. stor.* Reale Accad. di Napoli, 1908, pag. 18). Ma nel seguito della Memoria il Masci per conto suo respinge la teoria dello *stato d'anima* come produttore delle ideologie. « Non

Digitized by Google

Tutte le differenze che si possono notare fra la dialettica hegeliana, la neodialettica marxengelsiana e la dottrina del Labriola si riducono allora a questa che il punto centrale del processo dialettico fra la tesi e l'antitesi in Hegel non c'è; in Marx ed Engels c'è rispetto al trapasso da formazione sociale a formazione sociale ed è il periodo d'incubazione, ma non c'è rispetto al trapasso della praxis dall'economia all'ideologia, benchè si riconosca in modo generico la causazione mediata; in Labriola invece anche questo momento interdialettico c'è ed è lo stato d'anima, produttore mediato delle ideologie. Lo stato d'anima del Labriola è propriamente la coscienza sociale ma in senso tutto pratico e *prosaico*, com'egli amava dire, cioè come specificata coscienza degli uomini in date condizioni sociali, e come tale di natura sempre circostanziale, mai espressione del processo astratto e generico del cosidetto spirito umano (1). Lo stato d'anima del Labriola non è unicamente lo stato emotivo d'una società determinato dall'assetto economico (tesi) e in-

---

vale dire che la causalità economica concerne, come pare che pensi il Labriola, lo *stato d'anima* che produsse le ideologie e non queste. Perchè sono le ideologie le cause reali immediate; e se non è possibile riportarle all'economia nel loro contenuto, si deve riconoscerle come cause indipendenti. E poi qual terreno sodo può prestare ad una dimostrazione scientifica della causalità storica lo *stato d'anima?* Nessuno presumerebbe di fondare su di esso la ricostruzione storica delle ideologie anche le più direttamente nascenti dalla vita emotiva, come quelle che ritroviamo nella storia delle religioni e nella storia dell'arte. Come si potrebbe ricostruirvi su le ideologie più oggettive del diritto, della morale, della filosofia? E si deve aggiungere la difficoltà che nasce dall'assumere come intermediario causale uno stato d'anima non finitimo delle ideologie, ma di quello che appare più lontano da esse, cioè dall'economia » (pag. 28 29). In fondo, a suo avviso, « non si può dire che, per l'Engels e per lui, il punto di vista sia sostanzialmente mutato, perchè sempre per ambedue il fattore economico è fondamentale » (pag. 18).

(1) Io credo che il Labriola sia stato il primo a richiamare l'attenzione dei materialisti storici sullo *stato d'anima* come stato sociale intermedio fra l'economia e l'ideologia (e quindi in sè nè economico nè ideologico). Ma riconosco che non ne ha sempre fatto buon uso, e valga per esempio, la sua interpretazione economica del Cristianesimo, (che fu confutata in modo lampante dal Masci). Però il suo torto fu appunto di non aver sfruttato abbastanza la sua teoria sullo *stato d'anima*, lasciando troppo in ombra la formazione della coscienza religiosa superiore alla costituzione dell'ideologia conservatrice cioè della dommatica cristiana. Lo *stato d'anima* è qualche cosa che sta da sè, pure ricevendo gli stimoli determinanti dall'ambiente e l'azione preponderante (rispetto agli altri fattori!) del fattore economico. Il Labriola stesso non dichiara forse

Digitized by Google

sieme determinante dell'azione rivoluzionaria diretta alla negazione del bisogno (antitesi) a cui terrà dietro il momento superatore dell'ideologia cioè la negazione della negazione (sintesi).

Non è neppure lo stato coacervo (conoscitivo-emotivo-volitivo), d'un'intera società che riconosce l'ingiustizia dello stato economico imperante, ne sente il dolore e vuole agire per il soddisfacimento del proprio ideale. È l'atteggiamento pratico delle coscienze degli uomini come incarnazioni viventi delle cognizioni emozioni-volizioni che precedono la negazione del bisogno e poi orientano causalmente l'azione diretta al soddisfacimento di esso. È l'apprezzamento reale dell'aspetto economico imperante, in quanto determina la condotta umana di tutta una società nella sua tecnica di lavoro e dirige i suoi sforzi rivoluzionari verso un aspetto migliore. A questa stregua Antonio Labriola interpreta in modo nuovo le trasformazioni causali silenziose che rivoluzionano la vita delle società. Noi quindi accettiamo che il suo principio come canone di interpretazione o anche meglio come ipotesi di lavoro ma niente più (1).

---

senza ambagi, che il progresso economico determina il progresso dell'intelligenza e che questa, *applicandosi ad altri oggetti,* crea le ideologie? Questa preziosa confessione serve al Masci per confermare una volta di più la sua tesi cioè la fallacia della teoria dello *stato d'anima.* A parer nostro, invece, trasporta la questione sul progresso intimo dell'*eterogenesi dei fini,* intorno a cui non s'è ancora detta l'ultima parola. Sull'interpretazione non astratta dello stato d'anima del L. Cfr. *Del mat. stor.,* 1902, pag. 14-17; 49-50.

(1) Questa riserva non vorrei che fosse dimenticata dalla critica. Giurare nella verità assoluta d'un'ipotesi di lavoro è — ai miei occhi — una pazzia. La teoria del Labriola è comoda; possiamo servircene finchè può essere utile, nell'interpretazione delle condizioni causali della storia. Essa fa capire tanti casi di causazione mediata o di potenziamento che vengono dimenticati dai più, inchiodati nella visione esclusivamente antitetica della destra hegeliana. Ma bisogna riconoscere che ogni pretesa di ridurre a questo schema la legge della storia è, per lo meno, tanto temeraria quanto quella di voler fare di Antonio Labriola — acerrimo nemico d'ogni convenzionalismo dottrinario — un formalista. Il fatto vero mi sembra la continuità reale dei tre momenti strutturali: inferiore - medio - superiore. Propriamente parlando e sempre in omaggio ai principj dell'unità psicofisica del reale e del potenziamento della causalità non è la sottostruttura che sia causa della soprastruttura, come vuole il Marx, nè pure la causa delle ideologie vuolsi cercare esclusivamente nella media struttura cioè nello stato d'anima. Non è il sotto che produce il sopra, nè viceversa. Il vero — come si dice laconicamente nel testo — pare questo.

Digitized by Google

Profittando di questo punto di vista riteniamo che tutte le ideologie dalle inferiori alle superiori (cioè dalle politiche e giuridiche, alle morali, religiose, artistiche, scientifiche e filosofiche) sono prodotti formali, non d'un fantasma astratto, ma dell'energia psicofisica della società, la quale vibra in un presente affannoso e aspira a un avvenire migliore; di quell'energia viva, fatta di uomini operanti che sente il continuo bisogno del superamento pratico, che si fa un'idea direttiva, — benchè immensamente generica — della propria attività, e pur senza disegni preconcetti lavora per la volontà consociata di attuarla. Come tutti i prodotti di reazione (potenziamento causale) le ideologie rispondono al bisogno di superare lo stato antecedente. Ma questo stesso bisogno di superamento non è più il bisogno economico naturale della struttura sottostante. Lo riconosce lo stesso Labriola quando esplicitamente dichiara che il «progresso dell'intelligenza può applicarsi ad altri oggetti». Con questa specificata coscienza degli uomini operanti in determinate condizioni sociali noi siamo propriamente nella zona media fra la situazione economica (tesi) e l'azione rivoluzionaria, produttrice a sua volta d'una specifica ideologia di vittoria (sintesi), cioè nella zona media, effetto relativo dell'antecedente e causa relativa della susseguente (1).

§ 6. — Non è qui il caso di entrare in minuti particolari. Chiunque, se interrogherà la successione degli avvenimenti sociali senza preconcetti sistematici, potrà convincersi che è insostenibile la pretesa hegeliana che tutte le trasformazioni causali della storia si possano colare nello stampo tricotomico della tesi-anti-

È il sotto che è interferente col sopra, mediante il comune: è il sotto che ha corrispondenza col sopra e viceversa proporzionalmente, in guisa che la bilancia qualiquantitativa della realtà rimane rispettata. Tutto è qualiquantitativo. Tutto è ideale e reale. Non c'è fase economica che non abbia la sua ideologia. Ma non perchè quest'ultima sia l'effetto della prima; piuttosto perchè la realtà e l'idealità sono immanenti all'unità psicofisica del tutto. La considerazione dell'ideologia come riflesso esterno epifenomenico delle condizioni materiali della vita è una finzione (utile certo all'analisi) ma in pari tempo è l'errore filosofico del materialismo storico. Le ideologie, per quanto siano l'effetto dei processi psicofisici formativi che prima le hanno causate, sono, alla loro volta, nuova causa di infinite formazioni psicofisiche effettive ulteriori.

(1) Sull'effetto che si trasforma in causa, cfr. MONDOLFO, *op. cit.*, pag. 257.

Digitized by Google

tesi-sintesi. Del pari possiamo contestare ai fautori più radicali del materialismo storico la pretesa che il fattore economico sia la causa immediata di tutte le ideologie (1). Dalle fini analisi dello stesso Labriola risulta che il fattore economico, mentre deve considerarsi come base dello stato d'anima e quindi della rivoluzione, non può considerarsi come causa immediata delle ideologie esprimenti il trionfo del nuovo congegno sociale uscito dai fianchi della rivoluzione. La teoria dello stato d'anima o meglio ancora della mediazione causale (2) ci lascia pertanto riconoscere la relativa indipendenza delle ideologie dai fatti economici, e, ciò che più importa, la forza produttrice che rende possibile lo svolgersi ulteriore dei più importanti fenomeni sociali, secondo l'anima umana.

Se queste osservazioni critiche sono fondate noi siamo in grado oramai di farci un'idea sintetica del valore del cosidetto materialismo storico dal punto di vista del problema causale. Tenteremo in seguito di inoltrarci per la nostra via.

I marxisti hanno dogmatizzato ad esuberanza la supremazia della loro concezione tecnico economica (3) sopra ogni altra concezione collettivista, sia antropogeografica, sia etnologica, sia civile, sia politica, sia ideologica. Mettemmo a nudo l'unilateralità e l'esclusivismo di questo indirizzo che, pur ammettendo l'interdipendenza di tutti i fattori dai fisici ai sociali, afferma la preminenza del fattore economico. Il Croce acutamente ha proposto di impiegare la concezione marxista come un semplice canone d'interpretazione storica (4). Ma neanche questo abile ripiego riesce a salvare il materialismo storico dalla rovina.

(1) E' superfluo ripetere che questa pretesa fu definitivamente distrutta dallo stesso spirito del rovesciamento della praxis il quale ammette che gli effetti non restano passivi, ma reagiscono sulla causa, entrano in lotta con essa, diventano fattori del suo ulteriore sviluppo. Cfr. Mondolfo, *op. cit.*, pag. 279-323.

(2) E' bene attenersi il più che sia possibile a questa ultima interpretazione del contributo portato dal Labriola nella critica della causalità storica. Qui nella teoria della mediazione generale è il vivo e reale senso della sua *dilucidazione preliminare*. Il resto rischia troppo di incontrare la semplice approvazione dei *dottrinari* che, inetti ad afferrare la prosa feconda della realtà, si impinguano nelle raffinate questioni di terminologia.

(3) Per l'interpretazione tecnico-economica della teoria marxista, cfr Barth *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*. Leipzig, 1897.

(4) B. Croce. *Per l'interpretazione e critica di alcuni concetti del Marxismo* Memoria. Accad. Pontoniana. Napoli, 1897.

Digitized by Google

Notiamo in primo luogo, che il marxismo non ha mai mostrato di possedere un concetto adeguato del problema complesso della produzione, pur avendo posto la critica del concetto di produzione come cardine del proprio sistema. Invero non c'è quasi un osservatore marxista il quale non abbia cento volte affermato che i mezzi di produzione sono quelli solamente che si impiegano pel lavoro materiale (industriale, agricolo, commerciale). Intanto la falsità di questo concetto è evidente. L'uomo lavora col braccio e colla mente; i suoi mezzi di produzione non sono soltanto i terreni, le officine, le macchine, gli utensili, etc., ma l'intelletto e la volontà e in genere la sua coscienza. La scienza è un lavoro, l'arte è un lavoro, la morale è un lavoro, la religione stessa è un lavoro. Io inclino a considerare il lavoro ideale alla stessa stregua del lavoro materiale. Non è vero che l'uomo possa vivere col puro lavoro del corpo senza fare un corrispondente lavoro colla mente. Se i bisogni della vita somatica reclamano immediatamente d'essere soddisfatti, questa soddisfazione non può aver luogo senza un minimum di attività psichica indispensabile all'adattamento dei mezzi al fine. Ogni lavoro col braccio è già un lavoro col cervello. Ogni mezzo di produzione economica è in pari tempo mezzo di produzione psichica e fisica. Dato che il fattore economico sia la base su cui si rialza la struttura individuale e sociale è evidente che questa è sempre di natura psicofisica. La natura psicofisica della produzione: questa è la condizione essenziale del processo di tutta la vita. Il marxismo pertanto ha svisato la fisionomia complessa di questa condizione, nel doppio aspetto statico e dinamico della società, misconoscendo la subobjettività così della coesistenza come del processo biosociologico onde la società è pervenuta allo stato presente e si prepara alle trasformazioni dell'avvenire. Nella determinazione dei fattori e delle leggi dell'evoluzione sociale umana l'obliterazione delle condizioni psichiche è un errore solenne (1).

La conclusione allora diventa evidente?

Se tra gli strumenti di produzione entrano in gioco anche i

(1) Oltre al comune dinamismo psichico coordinato al processo fisiologico è innegabile l'intervento efficacissimo del fattore della solidarietà, effetto della simpatia e causa di altruismo.

Digitized by Google

fattori ideali, se la critica biosociologica è forzata a far appello alla coscienza, a chiamarla in suo aiuto e trascinarla così nel movimento economico, vuol dire che non è la vita materiale che determina la coscienza, ma sono le forme produttrici della coscienza che in unione colle forme della produzione materiale determinano la vita dell'uomo. Vuol dire che c'è un'*economia ideale* a fianco dell'*economia materiale*, cioè che solo il complesso di tutti i rapporti di produzione interna ed esterna foggia la struttura economica della società, prendendo la parola economia nel suo più vasto significato, come sintesi di tutti i rapporti di produzione.

Notiamo in secondo luogo, che il marxismo è ancora vittima dell'interpretazione darwinistico - spenceriana dell'evoluzione, ligia al principio dell'adattamento del vivente all'ambiente: e in questo caso all'adattamento della natura umana alla natura esteriore. La natura umana resta, secondo Marx, modificata necessariamente dalla natura esteriore, perchè gli strumenti e i mezzi di produzione materiale che l'uomo adopera, e che costituiscono il suo ambiente storico, in altri termini la sua necessità economica, lo pongono in date relazioni per le quali egli è costretto a modificare le sue abitudini, i suoi sentimenti, le sue inclinazioni, il suo modo di pensare e d'agire.

È per questo concetto che la rivoluzione portata da Marx nella scienza sociale fu paragonata da Giorgio Plechanow a quella di Copernico nell'astronomia.

Ma questa «tirata poetica» non è che lo sfogo d'un'ipotesi senza fondamento. La teoria dell'adattamento all'ambiente comincia già a mostrare parecchie crepe da cima a fondo, e parecchie parti del vecchio edificio sono cadute in rovina. La vittoria, almeno nel campo della vita sociale, non è già di coloro che sanno adattarsi all'ambiente, ma di coloro che sanno adattare l'ambiente alle proprie esigenze. È sicuramente un rimprovero duro ma giustificato l'avvertire che il marxismo, avendo i piedi inchiodati sulla fatale tavola dell'adattamento all'ambiente, non ha potuto mai sollevarsi al riconoscimento della trasformazione artificiale dell'ambiente naturale e quindi all'idea dell'adattamento dell'ambiente alle esigenze vitali dell'individuo. La fissazione del marxismo è sempre questa: la necessità economica da

Digitized by Google

contrastarsi con tutto il rigore scientifico. Sul valore di ciò che il marxismo intenda per indipendenza del fattore economico dal fattore psichico abbiamo già avuto occasione di sincerarci nell'osservazione precedente: fermiamoci ora ancora un poco sulla questione dell'adattamento della natura umana alla necessità economica dell'ambiente.

Non è forse vero che l'uomo per campare la vita *agisce* sulla natura esteriore, impiegando certi mezzi o strumenti di produzione? Non è forse vero che l'uomo in questo modo riesce a mutare artificialmente l'ambiente della natura esteriore che varia di continuo, contrariamente alle esigenze della propria vita che restano relativamente costanti? Non è forse vero che i mezzi da lui impiegati, gli strumenti da lui costruiti per produrre sono sempre ad un tempo materiali e spirituali, come è sempre materiale e spirituale la sua produzione, come sono sempre materiali e spirituali le condizioni indispensabili all'economia della sua esistenza, cioè infine le sue condizioni economiche?

§ 7. — Per non prendere abbaglio nell'apprezzamento del determinismo sociale bisogna distinguere i mezzi di produzione dai mezzi di proprietà. I mezzi di produzione sono forze e forme di sviluppo; i mezzi di proprietà sono forme e forze di conservazione. Ma sì gli uni che gli altri sono sempre psicofisici a meno che si voglia concedere che i mezzi di produzione si inventino inorganicamente, senza il concorso nonchè il soccorso della più piccola idea; perchè allora tutto resterebbe *spiegato* chiaramente, come il mistero della madre notte. Si consideri ora la situazione del marxismo più materialistico che pretende di costringere la critica a prender atto della prevalenza della necessità economica materialmente intesa (1), dal momento che in questa necessità economica figurano fattori di coscienza, mezzi e strumenti spirituali! Noi respingiamo ogni pretesa di imporci la teoria della dipendenza dei fattori ideali dai fattori materiali come se la vita umana fosse esclusivamente determinata dalla necessità economica inferiore. Noi affermiamo invece che ogni necessità economica sin qui riconosciuta è il risultato, in ulti-

(1) Sulla def. del concetto di economico cfr. MONDOLFO, *op. cit.*, pag. 275 e seguenti.

Digitized by Google

ma analisi, del concorso di fattori spirituali e materiali. In nessun fenomeno veramente economico della vita sociale non possiamo più limitarci alla considerazione del fattore materiale astratto dal fattore di coscienza, o di questo da quello. La realizzazione delle condizioni favorevoli alla conservazione della vita sociale è dovuta al più o meno intelligente impiego di certi mezzi in vista di certi fini.

Ogni uomo, come ogni società umana, è una somma di bisogni relativamente costanti (1) donde risulta quel che il Quinton denominò la stabilità del processo biologico. Di fronte a questa è pure un fatto innegabile l'instabilità del processo cosmico e prossimamente naturale (2).

Per servirmi di un paragone espressivo, l'uomo ha come due corpi uno dentro l'altro: il suo corpo individuale (organismo

(1) A proposito di bisogni relativamente costanti si noti che il Feuerbach, sostenendo l'azione dialettica del bisogno, ha spinto il marxismo a collocare il bisogno nel momento dialettico dell'antitesi. Questo tratto è riconosciuto anche dal Mondolfo, il quale scrive: « L'aspirazione per l'Engels e il Marx vuol essere una necessità storica, cioè un bisogno imprescindibile, che deve muover gli animi e armare le loro volontà; deve, quindi, avere per punto di partenza le condizioni storiche reali. Da queste (tesi), per il bisogno (antitesi), si genera l'azione (sintesi), in un movimento dialettico, che viene a costituire il concreto processo storico » *(op. cit*, pag. 96). Ora, senza contestare il carattere rivoluzionario dei bisogni, mi pare che sia anche d'uopo riconoscerne il carattere conservatore. Invero, gli atti economici non tendono quasi mai ad altro che ad essere la ripetizione degli atti analoghi anteriori, in quanto non possono non conformarsi alla legge del minimo mezzo. Allora non è il bisogno ma solo l'insoddisfazione del bisogno che tende alla rivoluzione. L'appagamento del bisogno tende alla stasi. La stessa rottura d'equilibrio che caratterizza la catastrofe rivoluzionaria non può non essere regolata che da tale principio fondamentale, che è quanto di più quietistico si possa imaginare. In ultima analisi la leggenda del valore eminentemente rivoluzionario dei bisogni, è tanto fondata quanto quella del valore eminentemente conservatore delle ideologie.

(2) Quinton, *L'eau de mer, milieu organique*. Masson, Paris. Cfr. al riguardo, *René Quinton* Origines marines de la vie. Lois de constance originelles. Essai sur l'esprit scientifique, par Lucien Corpechot. Mercure de France, Paris. — Secondo il Q. non è la cellula che si adatta e varia secondo le variazioni continue dell'ambiente cosmico, ma è il suo organismo, (il suo ambiente artificiale) che viene da essa variato, modificato, *adattato* in maniera continua, affinchè essa possa mantenere la sua fissità, le condizioni invariabili e indispensabili alla propria esistenza. Dunque non adattamento dell'individuo all'ambiente, ma adattamento dell'ambiente all'individuo. Nel testo si generalizza questa teoria e la si applica alla concezione della vita sociale.

Digitized by Google

psicofisico) e il suo corpo sociale (istituzioni materiali e morali). Il primo è congenito, il secondo è artificiale, il primo è facilmente trasportabile entro certi limiti, il secondo assai meno. Protetto da questa doppia corazza, servito da questo doppio ordine di mezzi o strumenti psicofisici, l'uomo — con inesausti accorgimenti evolutivi — mantiene quelle condizioni inorganiche e organiche, materiali e spirituali che sono propizie alla conservazione e alla propagazione della esistenza. La sua grande abilità di vita consiste non tanto nell'adattarsi all'ambiente esterno quanto nell'adattare le circostanze esteriori alle proprie esigenze, cioè nel conquistarsi incessantemente il suo ambiente per assimilazione (1); non tanto nel trasformarsi quanto nel trasformare; non tanto nell'evolversi secondo l'ambiente, quanto nel far evolvere l'ambiente al suo scopo; non tanto nell'essere un prodotto evolutivo, quanto nell'essere un produttore di evoluzione. L'azione che l'uomo esercita sopra la natura esteriore è molto complessa. La sua tattica economica comprende strumenti di lavoro materiale e spirituale; la sua produzione è estetica e logica non meno che tecnica e morale. Questo punto di vista cambia radicalmente la prospettiva dell'economia politica. Non solo l'industria ma la scienza, l'arte e la morale sono mezzi dipendenti dagli scopi della vita, donde dipendono i mezzi di proprietà cioè le forme e le forze di conservazione. Tutti insieme non sono che mezzi variabili d'adattamento dell'ambiente alle esigenze costanti dell'umanità. Ecco il fatto estremamente importante, sul quale il marxismo si mantiene in un ostinato silenzio.

Non occorre avvertire che noi qui consideriamo questa teoria della psicofisicità dei mezzi di produzione e dell'adattamento dell'ambiente come una pura ipotesi, «la cui probabilità potrà solo valutarsi col mettere a cimento coi fatti le conseguenze che da esse si deducono». Ma, in quanto tende a dar nuovo impulso a un ordine di ricerche e ci lascia intravedere la possibilità di determinare almeno certe leggi di tendenza e di periodicità da cui l'ipotesi marxista resta assolutamente esclusa, pare che valga la pena di uno studio diligente (2).

(1) DELBET, *La science et la réalité*. Paris, Flammarion, 1913, pag. 69.

(2) Notiamo, finalmente, che questi punti di vista antimarxiani, se hanno importanza per ciò che si riferisce alla questione dell'interdipendenza di tutti i

Digitized by Google

§ 8. — Concludendo, facciamo un rapido cenno delle conseguenze. Certo bisogna cancellare, senza scrupolo alcuno, l'idea che l'anima umana stia da sè, come ente astratto, come specie stabile piantata dal di fuori della realtà, come un chiodo nella storia; altrimenti si lascia adito aperto alle ipostasi. Ma non si può negare la funzione elaboratrice della vita interiore. Per approfondire quest'ultimo concetto, su cui le teorie della causazione mediata dello stato d'anima e della continuità del processo sociale hanno projettata, come vedemmo, una luce nuova, non abbiamo che da interrogare gli annali della storia così dei popoli come degli individui. Che non solo lo stato d'animo in genere, ma l'idea stessa facendosi nella storia diventi fatto e quindi, potenziandosi causalmente, concorra essa medesima a fare la storia cioè diventi fattore è principio saldissimo della nostra esperienza nonchè della nostra speranza (1). Indarno i metafisici materialisti cospirano a cacciar via dalla critica questo principio; indarno i materialisti storici lo rifiutano come repugnante alla dialettica della realtà. Il principio del potenziamento causale degli ef-

---

fattori dai fisici ai sociali escludendo la preminenza al fattore economico nel senso materiale (con che si opera un capovolgimento che rimette in primissima linea quei fattori che Marx ha ritenuto secondarj), non ne hanno meno per ciò che ha rapporto alla questione della lotta di classe e della possibilità delle rivoluzioni sociali.

(1) Non si tratta della speranza romantica dei dottrinarj! Si tratta della *fondata speranza* di Engels che un giorno « tutto l'ambito delle condizioni della vita, che fino ad ora ha dominato gli uomini, passerà sotto il comando e la revisione degli uomini stessi, che diverranno, così, per la prima volta, effettivi signori della natura, perchè saranno signori della propria consociazione »; si tratta della *fondata speranza* di Marx che un giorno « alla vecchia società borghese con le sue classi e coi suoi antagonismi di classe, subentrerà un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno sia la condizione del libero sviluppo di tutti »; si tratta della *fondata speranza* di Antonio Labriola il quale, dopo d'aver citate le dichiarazioni di Marx e d'Engels qui sopra riferite, piglia nettamente partito per « la possibilità di una trasformazione della società dei paesi più civili, per la quale cesserebbero le cause e gli effetti delle presenti lotte di classe ». (Cfr. ANT. LABRIOLA, *Del materialismo storico*. 2ª ed. Roma, Loescher, 1902, pag. 128-129, 138 e ss. *e passim*).

Il principio causale non è la chiusa di una perorazione retorica; ma il riconoscimento del valore dinamico di ogni risultante. Applicato all'indagine delle formazioni sociali questo principio diventa l'esigenza fondamentale dell'interpretazione critica della causalità storica; e non è escluso che possa assumere una portata universale.

Digitized by Google

fetti in ogni campo della vita sia esterna sia interna s'impone con l'evidenza medesima del reale, malgrado i teologi del marxismo. Nessuno omai che realmente cioè intellettualmente e moralmente partecipi della vita moderna, si mette a rintracciare la causalità storica e a stillarne le leggi supreme, come se non solo le idee ma anche gli ideali e le stesse ideologie fossero quantità trascurabili, affatto improduttive. Se in queste ricerche non è possibile conservare rigorosamente il senso scientifico al rapporto tra causa ed effetto, vi si dà pure un senso pratico non poco penetrante, che anzi ci porta un contributo prezioso all'interpretazione causale di tutta la realtà aggiungendo alla conoscenza scientifica, chiusa nello stretto campo dei fatti sperimentabili, l'interpretazione critica di quella maggior parte della realtà umana in cui noi viviamo per la realizzazione progressiva dell'ideale.

La realizzazione progressiva dell'ideale è appunto un fatto reale ben più complesso e causativo di quello che pare agli epifenomenisti, se dobbiamo giudicarne dalla storia e dall'affermazione inconcussa dell'anima nostra.

Al senso pratico dell'anima *nostra*, al senso concreto e causativo della *nostra* umanità noi dobbiamo ritornare. Chi cerca le cause dei rivolgimenti civili unicamente nelle strutture estreme che circondano il campo della vita sociale e ne consolidano i prodotti, nulla capisce della dinamica causale della storia, che si agita nella realtà e domina per volontà delle classi possidenti che tengono il potere; come nulla comprende delle ideologie (tanto inferiori, quanto superiori) chi ce le fa cadere dall'alto d'un cielo sublime. Noi siamo convinti che il regno dei parassiti ha da finire; ma non sappiamo attribuire l'avvenimento della giustizia al solo aumento della miseria della classe inferiore, nè al solo aumento della ricchezza della classe superiore. Il movimento redentore non può venire solo dal basso o solo dall'alto. In fondo pertanto non siamo fatalisti e dogmatici come certi marxisti che si abbandonano allo sviluppo necessario e automatico delle più ingiuste condizioni economiche, colla tattica delle braccia incrociate (1).

---

(1) Abbiamo già avuto occasione di rilevare che questa tattica fu respinta dallo stesso Engels. Rimando il lettore all'op. del MONDOLFO (pag. 213) in cui

Digitized by Google

Staccare antagonisticamente le formazioni storiche una dall'altra e le strutture cosidette inferiori dalle superiori in ogni formazione, per conformare il processo sociale allo schematismo d'una dialettica qualunque, è non solo artifizio scolastico ma errore funesto. Pare nondimeno che la vita sociale si attui con un certo ritmo. Quindi, in mancanza d'una conoscenza esatta le ipotesi s'insignoriscono di noi. E noi, per esempio, preferiamo ragionare come se ogni fase di tale ritmo continuo avesse una triplice struttura: inferiore, media e superiore, e fosse sempre, in certo modo, conservatrice nelle sue forme di costituzione e di proprietà, rivoluzionaria nelle sue forme di produzione e di sviluppo. Non è mio pensiero esporre un nuovo sistema di filosofia della storia. Solo m'importa notare che la nuova interpretazione della causalità storica non può più rinunciare al principio della continuità delle formazioni sociali. Non è più lecito imitare quei filosofi che scansano comodamente tutto ciò che non entra nella cornice del loro quadro. Se v'ha causazione possibile tra l'economia e l'ideologia, la causazione — sembra — non potrà essere che mediata e potenziata e conforme al principio dell'unità psicofisica del reale. Ogni organizzazione sociale si regge solo a condizione di rappresentare l'unità psicofisica dei rapporti di produzione di scambio, di coscienza e d'aspirazione, di dominazione, di diritto, di morale, d'arte, di religione etc., che costituiscono la complessità dell'uomo medio d'una qualsiasi epoca storica. Lento o veloce, oscuro o glorioso, non l'individuo singolo ma l'uomo consociato e considerato nel suo processo evolutivo si ritrova sempre tutt'uno con gli stessi bisogni e le stesse idealità sulla via della storia. Le diverse teorie sulla storia universale non riescono da ultimo che a mostrare una cosa, cioè la necessità di distinguere le strutture sociali per unificarle nell'*humanitas* d'ogni momento. Esse richiedono che sia ben distinta la sottostruttura dalla soprastruttura e la ragione del trapasso da quella a questa, pel solo fine che ogni distinzione

---

si ricorda che l'Engels, già nel 1890 aveva combattuto vivamente l'Ernst, che faceva sua « la bislacca affermazione del metafisico Dühring, che per Marx la storia si compia quasi automaticamente, senza l'opera degli uomini (*i quali la fanno*), e che questi uomini vengano mossi dalle condizioni economiche (*che sono pure opera degli uomini*) come altrettante figure di scacchi ».

Digitized by Google

di lavoro materiale, di bisogno consapevole e di valore ideale sia complice dell'indivisibile unità che si realizza nel seno della storia. Così, è vero che anche a noi, stanchi della dialettica hegeliana riesce comodo rappresentare, con trasparente metafora, la sottostruttura sociale come l'inferno della vita economica condannata al lavoro e la soprastruttura come il cielo dei valori consolidati nelle ideologie. La struttura intermedia allora ci appare il purgatorio immanente della coscienza sociale e dell'azione rivoluzionaria che, potenziando la causalità, trasfigura gli effetti in nuove cause, i bisogni in idee, le idee in valori. Pel diretto contatto della zona media con ciascuna delle estreme, essa ci appare nello stesso tempo economica e ideologica, informativa e formativa, nodo critico vitale suscitatore delle energie volontarie, arena dei più fecondi conflitti della storia. Ma chi vorrebbe dar valore ad una metafora digiuna del più almo senso della realtà?

Lavoro, coscienza, valore sono tre mondi analiticamente distinti per convenzione ma continui e indivisi nel ritmo concreto della vita. L'umanità d'ogni formazione storica è la sintesi di questi tre mondi. Ma questo è patente solo perchè anche ogni uomo singolo ha una sottostruttura economica e una soprastruttura ideologica, e nel cuore della sua vita cioè nel nodo vitale della sua coscienza è il potenziamento reciproco della causalità, la conversione dei bisogni in valori di spirito, cioè la gestazione dell'ideale che si fa continuamente in lui e per lui.

Nel compenetrarsi reciproco dei fattori naturali e spirituali, la causalità storica potenziandosi s'infutura in un contenuto sempre più alto. Ma è questo contenuto che, lungi dall'essere un epifenomeno senza valore, funziona esso medesimo da fattore evolutivo e non già nella forma d'una causa efficiente trascendente e finale, bensì in quella d'un conato elettivo, immanente all'unità psicofisica della vita.

Digitized by Google

Digitized by Google

CONCLUSIONE.

§ 1. Riassunto della Sezione prima. — § 2. Si chiarisce il passaggio dalla questione epistemologica alla questione speculativa, oggetto della Sezione seconda.

§ 1. Per rendere più evidenti l'ordine e il senso delle ricerche teoretiche istituite in questa prima Sezione, raccogliamone i sommi capi.

In generale nell'Introduzione si premette che le ricerche concernenti la conoscenza empirica della causalità e la determinazione scientifica delle leggi causali costituiscono due problemi tipici affatto indipendenti dalle questioni che concernono l'interpretazione filosofica del mondo. Quindi in particolare si chiariscono i nessi storici e critici intercedenti tra il problema filosofico della sintesi a priori in ordine alla fisica pura di Kant e il problema scientifico della determinazione delle leggi causali in ordine alla fisica sperimentale di Galileo. Così si agevola il passaggio dalla storia alla teoria.

Il Capo primo abbozza un'empiriologia in ordine al problema causale, collo scopo di chiarire l'organamento dell'esperienza e il suo valore rispetto alla conoscenza causale della realtà. Il risultato più importante è il franco riconoscimento del senso causativo e del valore alogico dell'esperienza. Da questa rivendicazione della nostra esperienza nella sua integrale unità (1) risultano i diritti inalienabili, ma nello stesso tempo i limiti inesorabili dell'empirismo.

(1) Per questa rivendicazione cfr. Aliotta, *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza.* Napoli, Perrella, pag. 26-28 e s.

Digitized by Google

Il Capo secondo traccia la teoria della scienza in genere e della fisica sperimentale in ispecie rispetto alle condizioni, ai mezzi e alle forme che ne costituiscono l'organamento logico; quindi stabilisce le certezze capitali, lo scopo e il criterio della verità della scienza; in seguito illustra i due postulati dell'esistenza objettiva della realtà e della razionalità della natura che si impongono alla fisica sperimentale.

Il Capo terzo pone la definizione del concetto di rapporto causale fissando le note primarie e qualificative, e in due glosse chiarisce le due questioni generali dell'eguaglianza e della diseguaglianza nel rapporto causale e della necessità.

Il Capo quarto tratta separatamente le otto questioni speciali più importanti che si sollevano sul concetto di rapporto causale; e da ultimo elenca i corollarj aitiologici.

Il Capo quinto succintamente espone la teoria del metodo sperimentale e ne illustra i quattro momenti caratteristici. Per esperimento — affatto distinto dall'esperienza — intendiamo la modificazione artificiale delle circostanze naturali in cui accadono i fatti, rivolta alla determinazione esatta delle leggi causali. In genere l'esperimento consta di due operazioni:

a) l'eliminazione delle variabili indipendenti,

b) la determinazione delle variabili dipendenti.

Queste due operazioni non hanno luogo senza l'ideazione teorica prima e la realizzazione pratica poi d'un sistema ipotetico artificiale che deve essere composto sui dati dell'osservazione empirica e in vista d'una deduzione possibile, cioè d'un'ipotesi-modello. Ogni sperimento quindi è esso stesso un sistema ipotetico-deduttivo, in cui il modello funziona da termine medio.

Il suo compito precipuo è di rivelare all'opera il *modus operandi* della natura nella causalità.

Sono da ultimo aggiunte alcune illustrazioni sui punti principali di questa teoria. Propriamente si mostra:

1° che la virtù del processo sperimentale non deriva dall'ampiezza quantitativa dell'esperienza;

2° che i termini elementari concorrenti nella produzione del rapporto causale non hanno bisogno di esser conosciuti nella loro intima essenza;

3° che l'esperimento non è un processo induttivo;

Digitized by Google

4° che non abbiamo diritto di muover dubbio sopra la validità perenne delle verità deduttive;

5° che solo il conveniente impiego dei modelli ci dà la chiave delle relazioni causali;

6° che la teoria dell'esperimento come metodo ipotetico-deduttivo costruito *ex datis* capace di portarci al possesso d'una legge universale e necessaria resiste agli assalti della critica;

7° che i modelli tuttavia riducendosi a mere finzioni ausiliarie non devono esser costruiti per semplice amore della finzione medesima;

8° che il loro impiego è legittimo non solo ma indispensabile alla scienza fisica fin dai primi fondamenti;

9° che infine dal crescente accordo tra i risultati del metodo ipotetico-deduttivo e i fenomeni fisici i quali si rivelano non solamente ordinati ma realmente intelligibili e deducibili si può trarre argomento per rafforzare la tesi della logica della natura.

Il capo sesto, nell'Art. I difende la tesi della doppia causalità fisica e psichica; nell'Art. II sostiene la possibilità della determinazione sperimentale della causalità psichica, in primo luogo definendo la psicologia come scienza esatta, in secondo luogo sgombrando tutte le difficoltà concernenti le questioni dell'omogeneità tra la misura e il misurato, della quantità dei fenomeni psichici e dell'unità di misura e dell'applicabilità dello sperimento alla psicologia; in terzo luogo stabilendo le nozioni fondamentali di fenomeno psichico, di connessione psicofisica e di unità di misura dei fenomeni complessi (unità derivata); in quarto luogo difendendo l'impostazione scientifica del metodo W.-F. e dando le prove della continuità della serie psichica, ma criticando in pari tempo i risultati ottenuti col metodo W.-F.; in quinto luogo raggiungendo un punto di vista scientifico superiore a quello di W.-F. La novità consiste nel calcolo dei rapporti intercedenti fra le tre variabili (stimolo, sensazione, reazione) che definiscono completamente il processo psicofisico e ci permettono di dedurre l'equazione psicofisica fondamentale, le derivate parziali, e tutte le altre conseguenze; mentre il metodo W.-F. è esclusivamente rivolto al calcolo dei rapporti fra stimoli e sensazioni e vale solo come espressione parziale dell'unità psicofisica, nel caso che la reazione sia costante. La pietra

Digitized by Google

angolare di quest'applicazione è il potenziamento della causalità. Con questo vogliamo dire che il principio su cui si fonda il calcolo della causalità psicofisica considerata nella sua globalità finisce per fornirci in certo modo la prova della relativa interdipendenza dei fatti fisici e psichici, compatibile col fatto della loro relativa indipendenza, cioè della crescente potenza di autonomia che la coscienza dell'individuo è giunta a conquistarsi tra l'azione determinata degli stimoli e delle reazioni. Finalmente nell'Art. III si discutono le interpretazioni principali della causalità storica, rilevando l'importanza delle teorie, finora non bene intese, dell'incubazione della praxis di Carlo Marx, e dello stato d'anima come intermediario causale fra la sottostruttura economica e la soprastruttura ideologica di Antonio Labriola. La teoria della causazione mediata dello stato d'anima si accorda anch'essa col fatto reale innegabile del potenziamento della causalità, col fatto cioè che l'idea, facendosi nella storia, diventa fatto e fattore cioè risultante dinamica, e quindi, potenziandosi effettivamente, concorre essa medesima a fare la storia.

La realizzazione progressiva dell'ideale, nel compenetrarsi causativo dei fattori naturali e spirituali, funziona essa stessa da fattore d'evoluzione nella forma d'un conato elettivo immanente all'unità psicofisica della vita.

Ma quest'ultima ricerca segna già il passaggio dalla questione epistemologica alla questione speculativa che forma l'oggetto della Sezione seconda.

§ 2. Vedemmo come e perchè l'aitiologia scientifica ci costringa a correggere e a integrare la prima intuizione causale della conoscenza e della realtà fornitaci dall'esperienza. Ora, posti i principj che tra l'aitiologia empirica scientifica e filosofica passa il nesso che intercede tra fatto legge e sistema e che ogni ordine di conoscenza e di realtà dev'essere lasciato libero nel proprio cammino, cercheremo di realizzare la sintesi filosofica fuori dei limiti d'ogni sistema esclusivo. La concezione speculativa della causalità deve erompere dalla confluenza di tutti i dati, di tutti i vincoli e di tutti i valori.

Digitized by Google

SEZIONE SECONDA

Gnoseologia e metafisica delle cause

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUZIONE.

§ 1. Insufficienza della causalità scientifica per l'interpretazione filosofica del mondo. — § 2. Necessità d'una concezione sintetica della esperienza e della scienza, della gnoseologia e della metafisica.

§ 1. A noi filosofi viene talora comodo sentenziare: «ammiriamo gli scienziati ma diffidiamo della loro filosofia!» senza pensare a bastanza che anche agli scienziati viene altrettanto bene di dire: «ammiriamo i filosofi ma diffidiamo della loro scienza!» Così due indirizzi contrarj si profilano sempre nella scena della critica: l'uno dalla filosofia contro la scienza, l'altro dalla scienza contro la filosofia, opponendo esagerazioni a esagerazioni. Le pretese negative di questi esclusivismi si equivalgono nell'assurdità. Ciò che li caratterizza è la mania semplificatoria. Così la pseudoscienza che s'arroga il compito della filosofia non fa che negare i problemi filosofici colla scusa che la scienza non ha bisogno di elucubrazioni metascientifiche; così la pseudofilosofia che s'arroga l'ufficio della scienza non fa che negare i problemi scientifici colla scusa che la filosofia non ha bisogno di pseudoconcetti. Ma è evidente che per queste strade si giunge soltanto alla distruzione dei problemi, non alla verità. Ciò risalta anche di più quando si consideri che le loro soluzioni sempliciste non si sostengono che a furia di malintesi. Occorre dunque che nè la scienza nè la filosofia abbiano la pretesa di spacciarsi l'una per l'altra. Nel caso che ora ci interessa occorre mantenere nettamente distinta la questione scientifica della causalità dalla questione filosofica.

Digitized by Google

Noi ammettiamo che la ricerca scientifica della causalità si risolva nella ricerca sperimentale delle leggi. Ordinariamente si ritiene che la ricerca filosofica della causalità si risolva all'opposto nella ricerca della causa prima ed ultima di queste leggi. È questo il punto da cui comunemente partono le due divergenti vedute della fisica e della metafisica. Ma è bene fondato questo punto? Ecco ciò che dobbiamo indagare colla massima precisione.

Se si suppone che la conoscenza scientifica della legalità della natura sia sufficiente al più alto scopo del sapere, allora la conoscenza metafisica diventa inutile, anzi ingombrante. Ma questa supposizione non è che l'artificio di coloro che non si vogliono prendere l'incomodo di filosofare (1). Se si concede al contrario che la filosofia non solo possa ma debba superare la conoscenza dei dati e dei rapporti empirici e scientifici, bisogna allora stabilire in che cosa veramente consista il problema filosofico della causalità; perchè si fa presto a parlare di cause prime ed ultime delle leggi e, in ultima analisi o piuttosto in ultima sintesi, di causa delle cause, ma bisogna pure lasciare in disparte i molti errori onde formicola l'antica ricerca metafisica della causalità e sceverare ciò che compete alla ragione e non all'uso illegittimo dell'idea di causa.

§ 2. Se non che, per formarsi un giusto concetto del problema filosofico della causalità e determinare se e in che senso si possa parlare di cause filosofiche (metafisiche o altre) — premesso lo scopo vero e proprio della filosofia (intorno al quale non è difficile che convengano tutti coloro che coltivano con amore la vita cogitativa) — è necessario già possedere la soluzione del problema filosofico fondamentale, o almeno disporre di una interpretazione provvisoria dei massimi problemi che si presti preferibilmente alla nostra indagine critica come ipotesi di lavoro.

Quindi noi tenteremo prima di tutto di procurarci un tale principio filosofico fondamentale, indagando brevemente, nel prossimo capitolo, l'intimo nesso che unisce la teoria della co-

(1) Per la prova si veda: Sezione I, Capo I, § 1 e inoltre MARTINETTI, *Introd. alla metafisica,* Capo I, e la mia opera: *Il pensiero puro.*

Digitized by Google

noscenza alla teoria della realtà. Dopo di che dedurremo come corollario la soluzione del problema filosofico delle cause.

Frattanto, per orientare la discussione, già fin d'ora sarà utile abozzare i lineamenti generici della ricerca.

È nota e comunemente ammessa la funzione sintetica della filosofia, mentre alla scienza compete la funzione analitica. Basterebbe già questo, per provarci che la filosofia, se non voglia essere una sintesi vuota, deve valersi anzitutto dei preziosi contributi dell'esperienza e della scienza e infine unificare la esigenza della metafisica e della gnoseologia.

Ma veniamo ad alcuni schiarimenti particolari. Noi sappiamo, per esempio, che l'epistemologia in ordine alle scienze fisiche stabilisce che la legge causale è l'espressione d'un rapporto composto di successione cronologica e di deduzione logica, e propriamente la successione necessaria di due sistemi equivalenti, rapporto che non può determinarsi senza il concorso di certe condizioni soggettive ed oggettive che rendono possibile l'esperimento. Ora non è forse una vera fortuna, per noi filosofi, che la logica stessa della scienza sia venuta a stabilire la doppia esigenza soggettiva ed oggettiva, sensibile e razionale d'un rapporto intorno a cui si travagliarono con tanto accanimento e per tanti secoli l'empirismo e il razionalismo, il soggettivismo esclusivo, e l'oggettivismo?

Un altro punto. Noi sappiamo dalla storia che, malgrado le roventi lotte dei loro fautori intransigenti la logica scientifica e la logica filosofica, continuano a restare in piedi entrambe ottimamente. Siamo quindi costretti a stabilire che vi sono almeno due modi compossibili benchè opposti di considerare la logica. Il primo è quello della logica analitica (logica della forma rigida e statica, logica del pensiero fissato e fissabile nella sua astrattezza (1), logica del fatto compiuto e da compiersi, logica

(1) Il lettore è pregato di non dimenticare che queste espressioni non scemano il pregio della logica formale. Così la fisiologia non scema il pregio dell'anatomia, la psicologia non rende inutile la matematica, lo studio delle forme geometriche dei cristalli può assumere da un momento all'altro una importanza enorme anche rispetto alle forme organiche naturali. Cfr. SCHIAPARELLI: *Studio comparativo tra le forme organiche naturali e le forme geometriche pure.* Milano, Hoepli, 1898. La logica matematica poi ha tutto il rigore che per una scienza esatta si può pretendere, allo stato attuale delle cognizioni.

Digitized by Google

del passato del presente e del futuro necessario). La sua tradizione va dagli Analitici di Aristotele — per quello che contengono di logica scientifica pura — fino alle opere di Leibniz e della Logica matematica contemporanea.

Il secondo è quello della logica sintetica kant-hegeliana, logica metafisica, logica dell'atto sintetico universale.

Ora c'è qualche rapporto fra questi modi di considerare la logica e il modo di considerare la causalità? Indubbiamente; perchè, come sappiamo dalla Sezione prima, ogni rapporto aitiologico è rapporto logico, benchè non sia vera la reciproca. Il problema di cui dobbiamo occuparci può dunque essere enunciato così: ci sono due modi di considerare la causalità cioè uno analitico e l'altro sintetico, come accade per la considerazione della logicità?

A prima giunta questo problema sembra implicare una contradizione, perchè la teoria del metodo sperimentale non ci permette di spaziare nei campi della metafisica, e questa attende ad un compito irreducibile a quello. Però, profondamente meditando, siamo tratti a ritenere che dev'esserci un punto di vista dal quale i due studj non presentano contradizione; perchè, mentre l'analisi e la sintesi sono entrambi processi reali, la realtà ammette in sè l'esistenza d'infiniti contrasti ma non di una sola contradizione.

Allora, dopo questi schiarimenti riflettendo che alla scienza e alla filosofia sono assegnati due distinti dominj (distinzione che ha il vantaggio di prevenire la loro intima contradizione, non già gli urti fra loro inevitabili) non diventa naturale distinguere l'aitiologia analitica della scienza dall'aitiologia sintetica della filosofia? Essendovi diversità di forma e di metodo in ordine alla logica tra il punto di vista scientifico e quello filosofico, non ne segue forse che le due aitiologie devono restare fra loro relativamente indipendenti? Che se si domanda quale sia infine il vero oggetto del problema filosofico della causalità, parmi che non andrebbe lungi dal vero chi rispondesse doversi il medesimo considerare non come il problema della causa delle cause o della causa assoluta, come ordinariamente si dice (1),

(1) È la tesi tradizionale sostenuta, per esempio, dal Fouillée nell'opera: *La philos. d. Platon.* (II. pag. 622, 11) che assegna alle scienze fisiche la ricerca

Digitized by Google

ma come il problema del senso e del valore della causalità nell'universo. Le maggiori scuole filosofiche posero questo problema, lo riguardarono sotto molteplici aspetti e ne proposero quelle soluzioni storiche che abbiamo vedute nella Parte prima. Ma si noti anche più accuratamente la differenza fra due modi di porre il problema filosofico della causalità.

V'è chi suppone che la filosofia, ad imitazione della scienza fisica, debba cercare e provare cause diverse dalle sperimentali, e così s'ingolfa nell'applicazione dei metodi inventivi e sistematici per risolvere il problema delle cause metafisiche. A meglio intendere questa considerazione, si ricordi la quadruplice distinzione delle cause proposta da Aristotele. Il problema filosofico della causalità per questo punto di vista si suddivide nelle questioni speciali della causa materiale, della causa formale, della causa efficiente e della causa finale. I filosofi sostenitori della causa prima come *causa causarum* e quelli della *causa sui* e via dicendo vi aggiungono le proprie dottrine.

I concetti delle varie cause filosofiche diventano così non solo i conglomerati indistinti di tutte quelle considerazioni filosofiche che furono tessute dai varj pensatori intorno al problema delle cause, ma le ipostasi di cause *sui generis* irreducibili alle cause sperimentali. Così la filosofia medesima si pone come ricercatrice e dimostratrice di cause nuove, e così si moltiplica il numero delle cause. E fosse pur vero che si moltiplicasse la verità!

Tutt'al contrario procede il filosofo che abbandona risolutamente la ricerca e la prova di cause nuove siano metafisiche siano teologiche o altro, per concentrarsi nella considerazione speculativa della causalità. Quale sia il senso di questa specu-

---

della serie illimitata delle cause relative, e alla metafisica la ricerca della causa incondizionale, o causa assoluta, o causa delle cause. Il Fouillée in quell'opera segue Platone, il quale eleva al disopra delle cause necessarie e meccaniche (αἰτίαι ἀναγκαῖαι) le cause intellettuali o morali o cause finali che egli considera come le sole vere cause (pag. 634). Nelle opere più recenti il Fouillée si staccò risolutamente dalla sua prima metafisica delle cause (cfr. *L'avenir de la métaphysique*, Paris, 1889). L'opera più tipica nel conservare il punto di vista tradizionale circa il problema filosofico della causalità è quella del P. Théodore de Régnon: *La Métaphysique des causes*, ed. II, Paris (VI^e^) Retaux ed. 1906.

Digitized by Google

lazione e come essa sia vera non si può chiarire se non in appresso. Tuttavia già fin d'ora lo scopo di questa considerazione filosofica, che è la nostra, si può enunciare nel modo seguente: tutto il problema filosofico della causalità per noi si riduce all'esame della direzione ideale e del valore (1) delle relazioni causali nell'universo. È chiaro che un problema secondario s'annida a fianco di questo: se si possa parlare d'un'attività causativa dell'universo. Ma il problema del feticcio ipercausale è lasciato da banda.

Objezioni di doppio tenore, cioè d'indole scientifica e filosofica, si potrebbero sollevare contro questo modo d'impostare il problema. Ma è evidente che le prime — dove mirassero a pregiudicare la ricerca filosofica delle cause con le esigenze tecniche della scienza — non avrebbero alcun valore, giacchè, stando nei limiti delle discipline scientifiche, è impossibile stabilire alcunchè riguardo alla questione suprema della sintesi. La scienza ha esigenze particolaristiche; in ogni caso si preoccupa di stabilire una causalità determinata e non impiega che metodi esatti per la verificazione dei rapporti causali. Noi arriviamo insomma a questa importantissima conseguenza che la direzione ideale e il valore della causalità nell'universo non possono formare oggetto d'una determinazione scientifica.

Restano le objezioni filosofiche e la presente indagine mancherebbe al suo precipuo scopo, se non se ne preoccupasse con tutte le forze, provando l'intima connessione della tesi aitiologica sostenuta qui coi primi principj della filosofia; perchè da questi dipende la soluzione dei massimi problemi.

Concludiamo, ripetendo che la possibilità di avanzare con una

(1) Sopra l'autonomia del problema filosofico del valore, cfr. l'importante op. del MEINONG, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Wert-Theorie*, 1894. In filosofia pura il problema della ricerca della causa viene assorbito dal problema della ricerca del valore (ἀξία).

Così al problema aitiologico troppo rigidamente connesso ai pregiudizj medioevali sottentra il problema axiologico (del valore e dei limiti della conoscenza causale della realtà) centro e segno d'una nuova e feconda rivoluzione. Oramai il lettore è in grado di comprendere come e perchè questo nuovo problema del valore e dei limiti della conoscenza causale della realtà si distingua dal punto di vista della filosofia dei valori, che in fondo è una celata rinunzia alla spiegazione causale, come vedemmo nel I vol. (pag. 294-304).

Digitized by Google

certa sicurezza verso la soluzione del nostro problema ci è data unicamente dalla possibilità della sintesi del complesso problema fondamentale della conoscenza e della realtà e per essere più chiari d'ogni grado e forma della conoscenza con ogni grado e forma della realtà.

Adunque tutta la nostra investigazione deve ora rivolgersi ad assicurare questo fondamento.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO I.

Il pensiero reale.

Scopo e partizione della ricerca. — Art. I. L'unità subobjettiva della conoscenza. — Art. II. L'unità psicofisica della realtà. — Art. III. Il pensiero come attività sintetica dell'universo. — Riepilogo.

Nella Sezione precedente fu esposta la teoria dell'esperienza e della scienza in ordine al problema della causalità. Volendo ora mettere in chiaro il fondamento d'una concezione filosofica del mondo che, sviscerate le perenni esigenze dell'empirismo ingenuo e dello sperimentalismo, orienti la soluzione dei massimi problemi della gnoseologia e della metafisica delle cause, è necessario:

in primo luogo, indagare astrattamente la natura e il valore della conoscenza in genere, unico e naturale punto di partenza della filosofia, principio mezzo e limite di sè medesima (1);

(1) Rispetto al valore empirico, psicologico, logico e metafisico d'una teoria della conoscenza giustificantesi da sè medesima, senza presupposti, si cfr. il Volkelt (*Erfahrung und Denken,* 1886), il quale critica, per eliminarli ad uno ad uno, tutti i presupposti comuni del Seydel (*Logik oder Wissenschaft vom Wissen*, Leipzig, 1866), del Wundt (*Logik* I Bd., *Erkenntnisslehre*, Stuttgart, 1880), del Horwicz (*Analyse des Denkens, Grundlinien der Erkenntnisstheorie*, Halle, 1875), del Lipps (*Grundthatsachen des Seelenlebens*, Bonn, 1883), del Göring (*System der kritischen Philosophie*, I Bd., Leipzig, 1879), del Riehl (*Der philosophische Kriticismus*, II Bd., Leipzig, 1879), dell'Avenarius (*Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses,* Berlin, 1876), del Sigwart (*Logik*, Tübingen, 1873-78), dello Schuppe (*Erkennt. Logik*, Bonn, 1878) e del Reimke (*Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkenntnisstheorie*, Berlin, 1880); facendo solo eccezione pel Baumann (*Philosophie als Orientirung über die Welt,* Leipzig, 1872).

Digitized by Google

in secondo luogo, indagare astrattamente la natura e il valore del principio fondamentale della realtà;

in terzo luogo, comporre concretamente i risultati delle due indagini astratte, intorno al centro vitale del problema filosofico.

Occorre insomma una trattazione sintetica, composta di due premesse e d'una conclusione. Ma prima d'andare avanti saranno utili alcune avvertenze.

La prima è che questa trattazione sintetica non sta da sè. Presuppone la doppia analisi dell'esperienza e della scienza elaborata nella sezione precedente. Se ora queste analisi non sono più apparenti la ragione dipende dalla natura intima d'ogni sintesi in cui la luce stessa dell'unità cela sempre la presenza dei fattori che ne sono la profonda sorgente. Insomma proprio qui la critica tenterà di dar significato umano ai contributi del pensiero comune e del pensiero scientifico, indagando quale importanza eminentemente filosofica loro si debba attribuire; non di meno il distacco dal punto di partenza ci darà l'impressione di una perdita. È questa forse la spiegazione di quel curioso e improvviso senso di vacuità e quasi direi di irrealtà che è tanto spesso eccitato in noi dallo slancio del pensiero che si leva a volo roteando nel cielo dell'universale. Analogamente nell'aviazione, quando i nostri piedi si staccano dal suolo, il corpo spasima come se abbandonasse la vita. Ma l'anima coraggiosa, salendo si dilata e s'avventa alla mèta lontana. Non fuori, non oltre la realtà; solo oltre il formicajo degli uomini.

Ma, lasciando i paragoni, attendiamo alla funzione della filosofia. Certo per noi l'empiriologia e l'epistemologia trovano la loro organica unità solo nella speculazione suprema gnoseologico-metafisica, che piglia i dati dall'esperienza e le leggi dalla scienza nel loro supremo valore per concepire il sistema dell'universo. Ne risulta che il contenuto intimo di questa concezione è determinato dalla natura solidale d'ogni ordine di conoscenza e quindi dalla loro eguale legittimità.

Si potrà forse temere che questo modo d'impostare il problema speculativo volatilizzi, per dir così, le esigenze perenni dell'empirismo ingenuo e dello sperimentalismo. Ma è evidente che la speculazione a sua volta esige la massima libertà.

Digitized by Google

I fatti empirici e le leggi scientifiche sono, per noi filosofi, quello che sono, e valgono quello che valgono, soltanto perchè appaiono nell'organamento del nostro pensiero senza le pretese imperialistiche d'ogni particolarismo.

La seconda avvertenza è circa il punto di partenza gnoseologico. Pare infatti a prima giunta che, come si può supporre l'esistenza d'un mondo in sè al di fuori d'ogni soggetto conoscente e d'ogni oggetto conosciuto ed eventualmente conoscibile, così si potrebbe adottare correlativamente un punto di partenza ontologico. Ma ben riflettendo si vede che questa ipotesi non è bene fondata, perchè riposa sulla falsa presunzione d'una conoscenza dell'inconoscibile.

Nè con ciò intendo di sostenere che questa ipotesi sia solo sfornita di senso logico. Ritengo anzi che non abbia senso nè logico nè umano, perchè inumanamente esige che la conoscenza trovi in sè stessa l'affermazione della propria negazione mentre l'impossibilità di dubitare di noi, cioè l'affermazione del nostro pensiero è la prima certezza della filosofia. Ma questo punto verrà discusso a fondo in seguito.

La terza avvertenza concerne l'apprezzamento di alcuni termini, principalmente quelli di « autologia » e di « pensiero reale ». Rispetto al primo basterà un breve cenno. Noi osserveremo che in tutto il processo speculativo, il pensiero, null'altro che il pensiero, come astrattamente inizia il problema gnoseologico per rendersi conto della conoscenza, così astrattamente si svolge nel problema metafisico per rendersi conto della realtà, infine sempre meglio si realizza nel conato massimo della fusione dei due problemi, ritornando inevitabilmente a sè medesimo, primo medio ed ultimo della filosofia, in quanto di questa la Gnoseologia e la Metafisica sono la concretezza indivisibile. A questa vita feconda del pensiero che tocca il maggior fastigio del suo sviluppo facendo ritorno a sè, rivelando che il pensare è essenzialmente produrre o causare cioè prodursi o causarsi nell'atto del pensarsi, continueremo a dare il nome (che non sembra improprio di autologia (1) per indicare il grado massi-

(1) Cfr. *Il Pensiero puro*. Ivi pure al lettore è data occasione di vedere se, come e quanto il concetto qui sostenuto dell'*autologia* si avvicini o si scosti dal concetto hegeliano dell'*Idea pensante sè stessa* (die sich selbst denkende Idee) e in pari tempo di comprendere che il *pensiero puro* nel senso qui so-

Digitized by Google

mo della riflessione del pensiero sopra di sè o il pensiero che si giustifica da sè medesimo con autonoma investigazione di sè, prezioso retaggio della storia e luce direttiva d'ogni speculazione. Principio dunque eminentemente storico e umano, inesausta aspirazione a quel semplice e sublime « conosci te stesso » che fu, è e sarà l'ideale filosofico di tutti i secoli.

Veniamo ora al « pensiero reale ». Anticipando per comodità dei lettori la conclusione, noi vedremo che le due indagini seguenti della conoscenza e della realtà sboccano nello stesso risultato, cioè che tanto l'una quanto l'altra sono attività distintiva e unitiva di soggetto in relazione ad oggetto. Vuol dire che quel che è in fondo la realtà è in fondo il pensiero e viceversa. Vuol dire che quel che è in fondo un risultato è in fondo la sanzione (l'affermazione immanente) di tutto il processo. In questo senso *fondamentale* noi ci vediamo quindi sospinti ad affermare che il pensiero è la realtà, e la realtà è il pensiero.

Non occorre adesso che io aggiunga commenti a questo proposito per chiarire come qui non ci troviamo di fronte al mero genere prossimo di due concetti profondamente distinti per differenze specifiche insopprimibili, tali cioè che, mentre insieme con quel principio fondamentale compongono il tutto, soltanto esse poi rendano possibile ad una mente che lo pensi averne presente l'insieme delle condizioni necessarie e sufficienti. Non si tratta insomma di procedere all'identificazione di due concetti aventi una *costante* generica comune (chè la identificazione perfetta in questo caso sarebbe impossibile). Si tratta invece di intendere che ci troviamo di fronte ad un principio essenziale unico, di cui le differenze specifiche e antitetiche possono variare all'infinito. Questo principio essenziale unico è ciò che noi possiamo dire indifferentemente così pensiero come realtà. Per conseguenza, in questo senso, non solo non è assurdo parlare di *pensiero reale* ma sarebbe assurdo il negarlo. E ciò, senza il minimo pregiudizio circa la relativa indipendenza del soggetto e dell'oggetto. Comprendiamo benissimo quali e quanti pericoli

---

stenuto è affatto diverso dall'espressione puramente gnostica della vita della coscienza. Il puro non ha senso che come affermazione inclusiva (perfettiva), non esclusiva (defettiva), di relatività. Ma io non posso ora entrare nei particolari.

Digitized by Google

nascano tanto per chi si riserbi il diritto di chiamare il tutto ora col nome di pensiero ora con quello di realtà, quanto per chi non rinunzii ad interpretarlo come pensiero reale. Colle prime denominazioni, da un lato si rischia di lasciar credere che all'intiera attività distintiva e unitiva di soggetto in relazione ad oggetto si sostituisca solo il primo termine del rapporto subobjettivo (mentre questa prerogativa deve essere lasciata al panpsichismo e al soggettivismo assoluto, cioè a quei sistemi che ammettono la personalità dell'universo), nel secondo caso si rischia di passare per fautori del realismo assoluto mentre questa tesi non è meno unilaterale della prima. In fine affermando letteralmente il pensiero reale non si mancherà di dar luogo a molti equivoci spiacevoli sempre (1). Ma quando siano note le intenzioni che ci muovono e le dottrine che ci studiamo di propagare, non ci lascieremo spaventare dai nomi e baderemo alla verità. Sopratutto sentiamo con la massima evidenza che la ragione nella sua doppia e una esigenza, concreta e astratta, soggettiva e oggettiva (subobjettiva) qualiquantitativa, reale e ideale, ecc., non deve tardare a riprendere l'ufficio suo. Sentiamo che le più grandi scuole del soggettivismo e dell'oggettivismo, benchè tutte intese allo studio dell'universo, ne coltivarono con meravigliosa diligenza un elemento, ma trascurarono l'altro che è parimenti essenziale. Così la loro filosofia irradiò di luce l'uno, lasciando l'altro in oscurità; rinnovando lo stesso errore in senso inverso. Ed ecco l'origine di tutte le esorbitanze, alle quali è necessario reagire nei limiti del diritto che ci dànno la critica e la storia. Perocchè il fatto medesimo generale e costante della varietà e dell'opposizione dei sistemi non ci rivela forse che tale varietà e opposizione è condizione profonda di quella serie universale di fenomeni tra i quali non può concepirsi unità se non come la risultante d'infinite gradazioni di differenze e di contrasti?

L'ultima avvertenza concerne l'apprezzamento generale del nostro indirizzo. Poichè poniamo l'universale cosmico (sempre

(1) P. e., per chi si ostini a ritenere che la parola *pensiero* non possa mai esprimere propriamente altro che l'*atto del soggetto pensante*, certo la nostra interpretazione subjettivo-objettiva (subobjettiva) del pensiero reale parrà affettare gratuitamente l'equivoco e l'assurdità.

Digitized by Google

pensato dal pensiero soggettivo dell'uomo) come riducentesi a quel che *in fondo* è il nostro stesso pensiero, non si stia a gratificarci la risoluzione dell'universale concreto nel pensiero universale dell'uomo. Certo anche il pensiero umano può essere universale sia come validità per tutte le intelligenze, sia come validità per tutti gli oggetti che denota. Ma questo è sempre soggettivo, quello — fra l'altro — è sempre soggettivo e oggettivo. Fra l'altro dico, perchè è *inoltre* attività distintiva e unitiva e relatività. Dunque anche dalla semplice rettificazione dell'errore di fatto che si potrebbe commettere identificando perfettamente i due universali che sono solo parzialmente identici, già risulta a chiare note una vera e autentica professione di fede filosofica non riducibile a soggettivismo assoluto.

Ma qui tocchiamo già il confine di questo preambolo. Resta ora da metter in sodo la certezza anzidetta delle due premesse e della conclusione. E lo faremo in tre articoli successivi.

Digitized by Google

ART. I.

L'unità subobjettiva della conoscenza.

§ 1. Concetto della conoscenza. — § 2. Esame della conoscenza empirica nelle due forme: immediata e mediata. — § 3. Intimo nesso dell'essere e del conoscere. Si caratterizzano le due operazioni opposte del distinguere e dell'unire. Si respinge la teoria del Bergson. Intimo nesso dell'astrarre e dell'intuire. Risultati: sei tesi capitali reclamate dall'esperienza. L'esperienza conoscitiva come esperienza causativa. — § 4. Esame dei risultati della conoscenza scientifica. Si confermano le sei tesi empiriologiche. — § 5. La conoscenza filosofica. Concezione integrale della verità. La conoscenza come unità subobjettiva. Continuo rinvio all'unità e continua aspirazione ad altro (dualità).

§ 1. È notissimo che la conoscenza, considerata nella sua elementare espressione che è l'atto giudicativo, è attività produttrice di relatività e propriamente processo distintivo e unitivo di soggetto conoscente e di oggetto conosciuto (1).

Già basta questa osservazione a dimostrarci che la conoscenza, mentre per un rispetto non è un fatto esclusivamente soggettivo ma insieme soggettivo e oggettivo (2), per l'altro si ri-

(1) « Bisognerà che io tolleri il sorriso di qualcuno che penserà che io dico cose ben evidenti » (SCHUPPE. *Erk. Log.*, 81).

(2) Dimentica troppo questo secondo lato della questione il VOLKELT, il quale, mentre afferma che la teoria della conoscenza deve penetrare nella coscienza individuale e cercare da quali fonti consapevoli derivi la cognizione della validità objettiva della conoscenza, aggiunge poscia che « ogni ricerca che voglia giustificare il conoscere deve assolutamente riferirsi ai fenomeni subjettivi, in quanto si fonda sulla evidenza della coscienza (*Erfahrung und Denken*, I, cap. 1). E più esplicitamente conclude: « La teoria della conoscenza è pos-

Digitized by Google

solve a sua volta in attività che insieme unisce e distingue soggettivo e oggettivo.

Prescindendo intanto dal primo rispetto ci dobbiamo domandare se il riconoscimento della funzione più generale della conoscenza di per sè solo non possa elevarci ad un principio gnoseologico che serva di prova sicura della validità del conoscere. E, siccome è evidente che la risposta può consistere solo nell'apprezzamento di ciò che si trova nella nostra conoscenza in ogni sua forma e grado e che tutte le garanzie sono, in ultima analisi, da commisurarsi all'evidenza immediata della coscienza, cominciamo a distinguere la cognizione empirica immediata dalla empirica mediata, e dall'esame coscienzioso di queste due forme deriviamo la nostra convinzione.

§ 2. Nella cognizione empirica immediata il soggetto è oggetto a sè stesso (io conosco me); nella cognizione empirica mediata, che rappresenta la cognizione ordinaria, noi conosciamo di conoscere una cosa o meglio noi ci conosciamo nell'atto di giudicare che un soggetto è un oggetto (1). Nella cognizione ordinaria il giudizio immediato (io conosco me), per quanto immanente in ogni cognizione, viene sottinteso; quindi l'atto giudicativo spogliato della premessa fondamentale (l'io che conosce sè stesso) prende la forma astratta: il soggetto è l'oggetto.

Bisogna dunque distinguere la cognizione immediata: « io conosco me » dalla cognizione mediata: « io conosco me giudicante che un soggetto è un oggetto ». L'oggetto del primo giudizio è il me cioè l'io oggettivato; quello del secondo è ancora il me, ma giudicante che un soggetto è un oggetto. Non tenendo conto per ora della differenza di questi due oggetti, chiaramente vediamo che i fattori costitutivi dell'atto organico della conoscenza empirica in genere sono quattro:

---

sibile a condizione che proceda da proposizioni esclusivamente subjettive....., e nella forma della prima persona singolare ». Però da ultimo dichiara che la giustificazione della conoscenza è possibile solamente nel caso che vi siano fatti subjettivi di coscienza che chiaramente rivelino il loro senso objettivo (*op. cit.*, cap. II).

(1) Esaminando l'atto del giudizio nella sua essenza copulativa veniamo alla conclusione che la conoscenza in tale atto, sdoppiandosi in soggetto e predicato, fiorisce come soggetto e oggetto, in quanto è sempre l'essere che, predicandosi, si scopre a sè, che cioè, nel soggettivarsi, si fa oggetto a sè medesimo.

Digitized by Google

1° il soggetto,
2° l'oggetto,
3° la relazione,
4° l'unità produttiva del tutto.

1° Il soggetto conoscente è un principio che si rivela relativamente indeterminato nell'atto vivente in cui si ripiega sopra di sè per riferirsi ad altro. In questo senso preciso possiamo definire il soggetto della conoscenza come il riferente. Diremo cioè che il soggetto è il riferente indeterminato e indeterminante.

2° L'oggetto conosciuto è sempre un dato in un limite (1) determinato e quindi determinante per effetto dell'applicazione sua all'indeterminato del soggetto, anche quando l'oggetto è l'io stesso che alogicamente si pone nella cognizione immediata ripiegandosi sopra di sè. In questo senso preciso possiamo definire l'oggetto della conoscenza come il riferito determinato e determinante. Diremo cioè che l'oggetto è il riferito determinato ma determinante.

3° La relazione in ogni caso è il riferimento astratto d'un indeterminato in un limite, la determinazione dell'indeterminato, l'applicazione d'una distinzione ad una indistinzione, il riferimento del riferente al riferito.

4° L'attività produttrice dell'intero processo conoscitivo si distingue tanto dal soggetto, quanto dall'oggetto, quanto dal loro rapporto, essendo la virtù concreta unitiva e distintiva che in essi e per essi si dispiega (2) cioè l'attività concreta di riferimento del riferente indeterminato e indeterminante al riferito determinato ma determinante.

Son questi gli elementi che scaturiscono dall'analisi dell'atto conoscitivo in genere, sia immediato sia mediato: solo che in

(1) Il dualista dirà: « nella mia coscienza non è un limite, è il vero a sè; io non mi sento di risolverlo logicamente, lo lascio *alogico*: ma come tale ha una sua realtà in quanto generatore del problema a cui il pensiero empirico si approssima per suo compito ». A questo rilievo si risponde nel § 8.

(2) È ovvio che tutti questi fattori, se fossero solo considerati di per sè gli uni affatto all'infuori degli altri, non sarebbero che astrazioni prive di realtà. Un bel riscontro si può fare tra questi quattro fattori e i termini della formola giobertiana: l'Ente crea l'esistente, in cui l'Ente è il Soggetto infinito, l'esistente è il predicato finito, la creazione è la copula o lo Spirito, e l'unità o l'Uno in cui si unificano questi tre processi (dell'Ente, dell'esistente e dello Spirito) è Dio. (Cfr. SPAVENTA, *La filos. di Gioberti*, pag. 113-5). Un altro ri-

Digitized by Google

questo caso il processo di determinazione dell'indeterminato è più evidente mentre l'intimo nodo vitale dell'essere e del conoscere si oscura. Difatti la nostra attenzione nella conoscenza mediata si trova ridotta, come dicemmo, al giudizio astratto: il soggetto è il predicato. Tuttavia anche qui si può ripetere analogamente:

1° Il soggetto è una quantità relativamente indeterminata ma riferente;

2° Il predicato è una qualità relativamente determinata ma determinante;

3° Solo la relazione rimane da interpretare in modo diverso perchè, colla comparsa del predicato in luogo dell'oggetto, il giudizio propriamente diventa la predicazione del soggetto o la qualificazione del quanto, in fondo però sempre la determinazione dell'indeterminato. Raccogliendo, nel caso S è P, il soggetto è una quantità relativamente indeterminata che riceve una determinazione mediante il riferimento del predicato al soggetto;

4° L'attività produttrice del giudizio conoscitivo infine è l'unità distintiva e unitiva del pensare che opera la determinazione dell'indeterminato e che, nell'analisi nuova dell'atto giudicativo fatta da Kant, sta come la modalità rispetto alla quantità (soggetto), alla qualità (predicato) e alla relazione (copula), come ha mostrato stupendamente il Jaja (1).

§ 3. — Dopo queste analisi resta facile chiarire in generale l'intimo mezzo dell'essere e del conoscere e quindi porre in particolare la certezza prima della filosofia.

In generale stabiliamo che in ogni atto conoscitivo la distinzione delle due esigenze (essere e conoscere) è doverosa, mentre la loro separazione radicale è impossibile, e parimenti che l'unione delle due esigenze è innegabile mentre la riduzione ad una sola di esse è assurda.

---

scontro si potrebbe utilmente istituire fra questi quattro fattori e i quattro generi di principj che Platone enumera nel *Filebo*: τὸ ἄπειρον, τὸ πέρας, τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἓν τι ξυμμισγόμενον, τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα (*Fileb.*, 407, 23-30), cioè l'indeterminato, il determinato, il misto e l'attività causale determinante.

(1) Jaja. *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, Pisa, Spoerri, 1893.

Digitized by Google

Il dramma filosofico nella mente umana è generato appunto dall'urto fra la necessità della distinzione, reclamata perennemente sia dall'intuizione sia dalla riflessione, e l'impossibilità della separazione, che del resto risponde alla non meno legittima esigenza unitiva dell'attività (1). Ulteriormente ci sarà dato di vedere che la necessità della distinzione accade in ciascuno dei tre gradi dell'attività conoscitiva, cioè

a) in un primo momento (non illogico, ma alogico) del pensiero che è appunto il momento più o meno ingenuo dell'empirismo dualistico;

b) in un secondo momento (logico) del pensiero che corrisponde alla fase della scienza sempre però nei modi e limiti che s'addicono alle esigenze di questa cioè a semplice titolo di postulato, o ipotesi di lavoro;

c) in un terzo momento (speculativo) del pensiero che corrisponde alla fase sintetica.

In particolare vediamo che il nodo vitale dell'essere e del conoscere nell'atto giudicativo si manifesta non solo nella relazione di S con O, cioè dei due termini estremi ma anche nella natura costitutiva dei due termini medesimi. Invero:

---

(1) Fuori della relazione subobiettiva cioè di soggetto-oggetto non v'è soggetto su cui la conoscenza abbia veramente presa. Tutto ciò che non è suscettibile di relazione subjettiva non è suscettibile di conoscenza. Per conseguenza i pretesi soggetti assolutamente in sè della Gnoseologia vecchia (l'io, la persona, l'anima, lo spirito colle sue diverse funzioni e manifestazioni) non hanno niente d'intelligibile, fuori della relazione subobjettiva, e sono vani idoli, da relegarsi fra le superstizioni dello spirito umano. Cfr., in proposito, RENOUVIER, *Essai de critique générale,* pag. 34-36.

Questo richiamo alla posizione critica del Renouvier mi obbliga ad una dichiarazione. Pel R. tutta la conoscenza non è che rappresentazione cioè rapporto di rappresentativo (soggetto) a rappresentato (oggetto). Io dico tutta la conoscenza non è che attività di relazione (rapporto di riferente (s.) a riferito (o.). La differenza non è solo verbale: perchè colla riduzione (troppo empirica) della conoscenza a rappresentazione non si può spiegare il pensiero, il quale è assai più che sentire e imaginare. Invece, colla riduzione della conoscenza a relazione nel senso anzidetto, nessuna forma dell'attività conoscitiva rimane esclusa. Secondo me, non v'ha rappresentazione senza relazione ma non è vera la reciproca; poichè v'hanno relazioni senza rappresentazioni, p. e. le relazioni logiche. Il R. si rinchiude nella rappresentazione. È questo il suo torto. « C'est l'histoire du lit de Procuste », ha già osservato benissimo il VACHEROT. (Cfr. *La métaphysique et la science,* III, pag. 202).

Digitized by Google

1° Anche nel soggetto stesso la separazione del mero conoscere dal mero essere (cioè dall'essere del soggetto conoscente) è impensabile, perchè se io penso io sono; e se io sono (quel che sono) io penso. Insomma il conoscente e l'essere cioè il suo essere (come essere conoscente) sono inseparabili per l'immediata e semplicissima constatazione dell'essere del nostro io cosciente come tale. « L'esistenza di questa realtà è la certezza prima della filosofia » (1). E questo è l'alto insegnamento di Descartes.

2° Anche nell'oggetto stesso la separazione del mero essere del conoscere (cioè della forma più apparentemente propria del soggetto conoscente, per cui ogni essere è un essere conosciuto) è non meno impossibile perchè l'essere che non sia l'essere conosciuto, cioè l'essere come realtà che non sia un fatto di conoscenza per un essere conoscente è niente!

Insomma il conosciuto come fatto di conoscenza e l'essere cioè il suo essere come essere conosciuto sono inseparabilmente la stessa presentazione. E questo è l'alto insegnamento di Berkeley (2).

Riassumendo, come nel soggetto risaliamo dal conoscere all'essere e viceversa, così nell'oggetto risaliamo dall'essere al conoscere e da questo a quello necessariamente (3). L'essere è conoscibile in quanto si conosce in relazione coll'attività conoscente e nessun essere può immigrare nel campo della nostra coscienza senza partecipare di questa relatività. Quindi è assurdo il concetto d'una costituzione formale del conoscere che non si risolva nella costituzione formale dell'essere e viceversa. Così l'unità dell'atto giudicativo della conoscenza considerata nel principio fondamentale della sua massima generalità (cioè, come processo distintivo e unitivo di soggetto in relazione ad

(1) Martinetti, *op cit.*, pag. 115.

(2) Dopo Kant e i suoi epigoni questa verità è ormai messa fuori di contestazione. Cfr.: Liebmam, *Kant und die Epigonen*, Stuttgard. 1865.

(3) E' merito dello Schuppe l'aver provato che nel caso dei termini soggetto e oggetto, essere e conoscere, noi per quella debolezza d'astrazione, *Schwäche der Abstraction*, e che è un errore fondamentale del pensiero ingenuo ed ignorante (*Erken. Log.* pag. 16-27 e seguito), mentre pensiamo effettivamente ciascuno dei termini solo coll'aiuto dell'altro, tuttavia crediamo poi d'aver pensato ciascun termine per sè, come assolutamente indipendente dall'altro.

Digitized by Google

oggetto), si risolve nell'unità medesima dell'atto produttivo della realtà, considerata analogamente come genere massimo.

Così la condizione fondamentale per conoscere davvero la conoscenza è di penetrare tanto in quella subjettiva e objettiva unità che costituisce il carattere o meglio il funzionamento specifico di essa come fatto soggettivo, quanto in quella subjettiva e objettiva unità che costituisce il carattere fondamentale del tutto e che quindi produce l'attività unitiva e distintiva del soggetto o meglio in essa si produce come quella che è immanente all'universo (1). Così infine ci è dato di comprendere che la negazione del valore objettivo della conoscenza si traduce nella negazione del suo valore subjettivo.

Dunque prendiamo atto ancora una volta che anche colla semplice constatazione dei nostri fatti conoscitivi nella loro genuina attualità, questi ci conducono già al di là del soggetto, perchè la conoscenza in senso vastissimo non essendo nè un fatto soggettivo nè un fatto oggettivo ma propriamente l'unità attiva di un soggettivo in rapporto con un oggettivo, non appena inizia la sua funzione distintiva e unitiva annunzia chiaramente l'opposizione del soggetto e dell'oggetto e della loro indissolubile relazione. Quei teorici della conoscenza pertanto i quali credono di dover oltrepassare la sfera dell'umanità per giustificare un conoscere objettivo non riconoscono che, se hanno la conoscenza, hanno già il suo integrale contenuto cioè il soggetto — in rapporto — coll'oggetto (2), e quindi una conoscenza di validità soggettiva e oggettiva collo stesso diritto.

---

(1) Sul carattere dinamico del conoscere, in relazione al concetto di causalità cfr. Sezione I., Capo I. L'idea poi del conoscere come fare e come causare fu chiarita storicamente nel Vol. I. Ma per l'applicazione d'un tal principio a tutta la realtà (considerata come pensiero) non bisogna confondere il pensiero come mera funzione intellettuale col pensiero come praxis dell'universo.

(2) Per noi la conoscenza in senso vastissimo non è la coscienza (in s. s.) essendo questa soggettiva (come sintesi di elementi psichici) mentre quella è soggettiva e oggettiva. Almeno crediamo di dover fare questa importante distinzione per la stessa ragione che ci fa distinguere l'uomo dal soggettivo, che è in lui (e che dicesi anche comunemente il soggetto). L'uomo per noi è unità subobjettiva. Quindi si capisce come noi ci stacchiamo risolutamente dal Loskij, pur così benemerito per la riforma del concetto di coscienza. Il distacco è doppio cioè sul concetto di coscienza come tutto e sul concetto di contenuto della coscienza. Invero, in primo luogo se il tutto è l'unità integrale della realtà cioè tutto il soggettivo e tutto l'oggettivo, non può essere solo l'*io* e

Digitized by Google

Asserire che i fatti e le cose sono collegamenti (senza objettività) del mero soggetto è un asserire al tempo stesso che l'atto conoscitivo non è quel processo distintivo e unitivo di soggetto e oggetto che non può essere negato senza andare incontro alla negazione della conoscenza stessa nonchè della realtà (1).

Per finir di caratterizzare le due operazioni opposte del distinguere e dell'unire che costituiscono il processo tipico dell'attività della conoscenza, occorre da ultimo segnalare una particolarità essenziale che ne spiega e risolve tutte le antinomie. Questa particolarità ci farà inoltre capire che gli alti insegnamenti di Descartes e di Berkeley non sono la sola via per costatare

---

noi preferiamo non dare al tutto il nome di coscienza, perchè questo nome è usato troppo spesso a indicare la consapevolezza di un soggetto o d'un gruppo di soggetti. In secondo luogo per il Loskij il contenuto di coscienza è tutto ciò che l'io « ha ». Per chiarire figurativamente il suo concetto egli esprime la sua teoria della coscienza come segue: « ogni fatto della coscienza ha almeno *tre momenti:* esso è possibile soltanto a condizione che siano presenti un « Io », « un contenuto della coscienza e un rapporto fra l'Io e il contenuto della coscienza ». (Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche* diretta da G. Winlelband e A. Ruge. *Logica. La trasformazione del concetto della coscienza nella moderna teoria della conoscenza* etc. Palermo, 1914, pag. 233).

Al contrario, anche se noi volessimo accettare la terminologia del Loskij, diremmo che il contenuto della coscienza è ciò che la coscienza « ha », cioè ciò che possiede in sè e per sè e di cui concretamente consta e vive, cioè il soggetto in rapporto coll'oggetto cioè il tutto della funzione soggettiva subobjettivante. Ciò che il L. chiama il contenuto della coscienza sarebbe più tosto ciò che l'io (soggetto della coscienza) « ha » in relazione con sè, non ciò che la coscienza « ha ». Ma è inutile trovare a ridire sopra una teoria che non è la nostra.

Infine si capisce che se per coscienza si intendesse il *psicofisico,* allora il principio dell'unità psicofisica del reale (a cui qui teniamo fermo) non differirebbe sostanzialmente dal principio idealistico che considera la realtà come sistema di unità coscienti di vario grado, benchè questo concetto idealistico sia affatto irreducibile a quel concetto che in generale i volgari hanno ancora dell'idealismo ». (Cfr Martinetti, *op. cit* , 153).

(1) In questo modo, cioè col nuovo concetto della conoscenza come unità del soggetto in rapporto coll'oggetto, si comincia a superare il pericoloso preconcetto del solipsismo (subjettivismo teoretico esclusivo) sottraendogli ciò che costituì sempre il suo fondamento cioè la conoscenza come fatto esclusivamente subjettivo. D'altra parte si comincia a riconoscere la parziale verità d'ogni oggettivismo compreso lo stesso materialismo. Invero la stessa letteratura materialistica è tutta animata dall'incrollabile sicurezza che la conoscenza possa condurci al di là dei nostri processi soggettivi. E non è questo sommamente evidente se l'umanità è *unità — del soggettivo — in rapporto — coll'oggettivo* ?

Digitized by Google

la natura duplice ed una della conoscenza, giacchè anche da questa premessa arriveremo alla medesima conclusione. La particolarità che ci interessa è l'inseparabilità del distinguere e dell'unire, che un'attenta analisi non può tardare a risolvere nell'inseparabilità d'un certo astrarre e d'un certo intuire. Ma prescindiamo per ora da quella risoluzione per fermarci sul concetto del distinguere. Per quanto si sia propensi a vedere nella distinzione un processo affatto indipendente dall'indistinzione, non si cessa tuttavia nella pratica ordinaria di ricorrere all'una per esplicare l'altra, e per quanto si sappia con certezza distinguere il distinto dall'indistinto, non si cessa tuttavia di impiegare le due operazioni simultaneamente. A mio modo di vedere questo deriva dal fatto che ogni distinzione conoscitiva non può attuarsi che sopra un fondo o campo conoscitivo indistinto. La conseguenza di questo processo è la specificazione di due zone nel campo totale della conoscenza, sia sensibile sia razionale, cioè della zona centrale che presenta il distinto e di quella circostante che presenta l'indistinto.

L'operazione è unica, ma la descrizione di cui si serviamo per evocarne il risultato, mostrandoci in fondo come uno schema disegnato sopra una lavagna, ci fa erroneamente attribuire la doppia presentazione del distinto e dell'indistinto a due operazioni conoscitive parallele e opposte benchè indivise. Così si parla d'un'operazione che fornisce il distinto o il determinato e le si dà abusivamente il nome di astrazione, presumendo che essa circoscriva il suo oggetto e lo isoli separandolo nettamente dall'atmosfera indeterminata circostante, e parimenti si parla d'un'operazione opposta che fornisce l'indistinto non meno abusivamente e le si dà il nome di intuizione, presumendo che essa abbia l'ufficio di apprendere l'ambiente indeterminato oltre i confini dell'oggetto determinato (1). Ma questi due prodotti non

(1) Come il lettore comprende, viene dato qui ai due vocaboli: intuizione e astrazione, il significato peculiare di indistinzione e distinzione, o indeterminazione e determinazione, o anche apprensione sintetica immediata e apprensione analitica mediata. Questa convenzione presta certamente il fianco ad una critica, perchè tutti sanno che in logica formale la determinazione è l'operazione per cui si aumenta la comprensione d'un concetto coll'aggiunta di una o più note, e perciò è l'operazione opposta all'astrazione per cui si diminuisce la comprensione colla sottrazione delle note. Ma è pure notissimo che il Bergso-

Digitized by Google

sono e non possono essere ottenuti che con una sola operazione, come analogamente ripugnerebbe che si attribuisse a due operazioni opposte l'atto unico con cui si tracciano imagini distinte in una gran tela.

Laonde è falsa l'asserzione del bergsonismo che l'atto veramente fondamentale e originario della conoscenza sia l'intuizione penetrativa della continuità e che l'astrazione ritagliatrice del discontinuo sia l'atto derivato e superficiale. A poter dire che lo spezzamento del reale è dovuto al percepire che è astrarre e scegliere cioè uniformare e fissare, come afferma il Le Roy sulle traccie del Bergson, mentre solo l'intuizione, come primitiva, conosce le profondità viventi della materia e dello spirito, bisogna avvolgersi in un tal tessuto di errori e di stravaganze che la spiegazione della conoscenza diventa impossibile, nonchè assurda. Noi ci limitiamo per tanto a riconoscere che la conoscenza come processo distintivo significhi nello stesso tempo astrazione d'un distinto e intuizione d'un indistinto, dando ai due vocaboli astrazione e intuizione significati peculiari di apprensione analitica del discontinuo e apprensione sintetica del continuo, conforme all'uso del bergsonismo. E siccome ogni distinto non potrebbe esser tale se non si presentasse in un campo indistinto, vediamo in questa specie di inclusione del distinto (astratto) nell'indistinto (intuito) l'essenza della conoscenza in quanto processo unitivo (1).

Non si dimentichi che quest'atto è unico e che, solo per esagerazione, l'intuizionismo ne scinde l'essenziale unità in due operazioni opposte e indipendenti: l'astrazione e l'intuizione, nel senso predetto. Questa esagerazione è fra l'altro la sorgente delle maggiori antinomie gnoseologiche che vale la pena di indi-

nismo ha omai imposto l'uso della parola astrazione nel senso di operazione ritagliatrice e determinatrice del discontinuo, e della parola intuizione nel senso di operazione apprensiva immediata del continuo.

Per il doppio significato dell'intuito giobertiano, cfr. B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti,* Napoli 1863), pag. 4-14.

(1) Lo Stuart Mill, il Sigwart, il Wundt, il Volkelt e altri molti combattono la teoria che l'essenza del giudizio consista — come generalmente si crede — nella sussunzione del soggetto al predicato, affermando che i giudizj sono mere forme d'unione. Ma il non aver tenuto sufficiente conto della particolarità qui accennata cioè dell'intimo nesso dell'intuire e dell'astrarre li ha fatto certamente deviare, dando ad essi un concetto troppo angusto dell'inclusione.

Digitized by Google

care brevemente. Quando, perdendo di vista che la conoscenza è sempre l'inclusione d'un distinto in un indistinto si considera come fondamentale o la sola astrazione o la sola intuizione nel senso riferito o si dà valore antitetico ad entrambe, vediamo allora sorgere le tesi e le antitesi, proclamate irreconciliabili, del determinismo e dell'indeterminismo, del finitismo e dell'infinitismo, dell'astrattismo e dell'intuizionismo e simili, le quali tutte si possono superare riconoscendo che la mente nell'atto indivisibile del conoscere, con pari diritto ed obbligo, per dir così, chiude ed apre, si arresta e oltrepassa, lega e scioglie, isola e sconfina, si isola e si confonde nell'atmosfera di tutte le cose. La mente ha sempre pari diritto e dovere di astrarre (cioè di apprendere analiticamente) e di intuire (cioè di apprendere sinteticamente), perchè è una pura illusione il credere che l'atto unitivo e distintivo della conoscenza si risolva, senza il concorso di un campo di determinazione in un campo di indeterminazione. Il campo totale della cognizione è la somma di questi due. Stabiliamo dunque che in ogni atto di conoscenza si colgono sempre questi due prodotti diversi ma appajati insieme cioè un distinto in un indistinto; quello è dato dall'astrazione, questo dall'intuizione.

In altri termini, nell'atto unico dell'apprensione si possono distinguere due atti opposti: l'uno di limitazione centrale, l'altro di illimitazione periferica. Ogni conoscenza è come una nebulosa che ha un nucleo ed un nimbo, per effetto d'una distinzione astrattiva e d'un'unione intuitiva che funzionano simultaneamente.

Dunque, in ultima analisi, chi astrae intuisce, chi intuisce astrae. Solo col tempo si prese l'abitudine di chiamare «astrazione» l'apprensione del distinto (particolare), e «intuizione» l'apprensione dell'indistinto (generale). Così distinguere vale astrarre o isolare il distinto, e unire intuire o raccogliere l'indistinto. Astrarre venne a dire scegliere un distinto e trascurare il resto; intuire venne a dire scegliere un indistinto e trascurare il distinto. Ma nulla è trascurabile (1).

(1) L'applicazione all'estetica in particolare e in genere alla filosofia di questa teoria dell'inclusione del distinto (astratto) nell'indistinto (intuito) ci fa comprendere quanta parte di vero vi sia nelle due tendenze dell'anti-astrattismo e dell'anti-intuizionismo che si combattono ora con tanto furore. Gli intuizio-

Digitized by Google

Concludendo, ricordiamo che tutte queste analisi concernono solo la conoscenza empirica, e noveriamo i risultati.

1° L'esperienza pone un'oggettività, anche quando il soggetto si limita ad affermare sè medesimo, ma più chiaramente quando afferma sè medesimo come affermante un certo predicato d'un certo soggetto. L'idea generale che si sprigiona dall'esame di questo primo risultato è che l'esistenza è indomabilmente posta dal fatto elementare della conoscenza. Ogni nozione che contradica a queste perenni esigenze d'objettività deve essere tenuta per un'illusione. E non è difficile mostrare che nessuna esperienza può essere contradetta da altra esperienza in ciò che costituisce il fatto bruto ma essenziale dell'esperienza medesima (legittimità dell'oggettivismo).

2° L'esperienza, in ogni caso, pone senza dubbio una soggettività avente non minore diritto dell'oggettività ad essere riconosciuta come essenziale al fatto dell'esperienza (legittimità del soggettivismo).

3° L'esperienza in ogni caso pone la realtà d'un rapporto tra soggetto e oggetto avente non minore diritto di questi due ad essere riconosciuto come essenziale al fatto dell'esperienza. Certo, col progresso della riflessione questo rapporto può essere *interpretato* logicamente; ma questa interpretazione non è una risoluzione, perchè nel campo empirico tutto resta alogico, *anche la logica* (s'intende, come funzione vitale).

Per questa esigenza il relativismo si manifesta a sua volta un'espressione innegabile della verità empirica (legittimità del relativismo).

4° L'esperienza in ogni caso pone il fatto della distinzione del soggetto e dell'oggetto anzi dei soggetti e degli oggetti (legittimità del dualismo e del pluralismo).

5° L'esperienza in ogni caso pone il fatto concreto della comproduzione unitiva del soggetto in rapporto all'oggetto (legittimità del monismo).

6° L'esperienza pone la realtà di ciò che è propriamente il

---

nisti, reagendo contro l'invadenza dell'intelletto astratto, non fanno che esaltare il dominio dell'intuizione concreta. Gli intellettualisti li ripagano d'opposta moneta. Molti critici si divertono al giochetto. Quanto a noi riteniamo che la satira dei due indirizzi non può concernere che gli abusi che si equivalgono.

Digitized by Google

farsi (dinamico) del fatto (statico) di tutte queste realtà (legittimità dell'attivismo.

Soggettivismo, oggettivismo, relativismo, dualismo (e pluralismo) monismo e attivismo ecco dunque i primi risultati dell'analisi critica dell'esperienza che a prima giunta pare tanto semplice. Come dunque sarà possibile dar soddisfazione filosofica a tante opposte domande? Per coloro che hanno ben penetrato il senso di questo complesso problema certo non è più possibile nutrire le speranze dell'esclusivismo. Ostinarsi ancora ad optare per una di queste formule « magiche » è camminare a rovescio della complessità. Non è possibile negare che tutti questi sistemi siano parzialmente veri.

Ma chi non si sente animato omai da un profondo e vero sentimento di rivolta contro ogni tentativo di soprafazione da parte d'uno qualunque di questi? D'altronde queste soprafazioni appaiono oramai più un segno di debolezza che di forza. Ogni scelta in verità rappresenta lo scoraggiamento dello spirito filosofico davanti alla possibilità di riconoscere la legittimità non solo ma la fecondità reale dei sistemi concorrenti. Sempre immamente nel campo della contingenza variabile all'infinito, l'esperienza intesa nella sua totalità finisce per imporre la converità di tutti i suoi fattori, perchè comincia ad imporli con la necessità dell'esistenza. Si tratta dunque in primo luogo di sorpassare ogni tirannia teoretica, e scoprire un più alto punto di vista che conservi la realtà e il valore di tutte le esigenze dell'esperienza.

Questo nuovo punto di vista sembra omai indicato a bastanza chiaramente dall'esplorazione empiriologica compiuta nella Sezione prima e dall'analisi gnoseologica fatta dianzi. Ma si può anche far valere un'altra ragione. L'osservazione dei fatti attuali della conoscenza empirica ci prova che ogni atto conoscitivo è atto produttivo e in largo senso della parola atto causativo.

Esperienza conoscitiva è esperienza causativa.

Questa enorme verità non è sempre conosciuta. Viene un periodo anzi in cui l'uomo oppone risolutamente la conoscenza alla causazione. Questo momento è coevo a quello del dualismo esclusivo in cui si afferma l'opposizione radicale fra soggetto cono-

Digitized by Google

scitore e oggetto conosciuto, fra interno ed esterno. Ma questo dissidio in seguito scompare, quando il conoscitore riconosce che la propria capacità d'azione è in proporzione della propria capacità di cognizione, quando cioè il conoscitore si riconosce causatore per il fatto medesimo della conoscenza. Ma questo lato così profondamente suggestivo della questione non può essere approfondito che dopo l'analisi della conoscenza scientifica.

§ 4. Passiamo ora all'esame dei risultati dell'epistemologia, compiuta nella Sezione prima, cercando anche in questo campo l'indicazione della via da seguire per risolvere il problema integrale che ci interessa. Resta interessante da vedere se e come anche nella scienza siano confermate le sei tesi capitali reclamate dall'esperienza. Ecco il primo oggetto di questo esame.

Quali siano le condizioni, i mezzi e le forme della conoscenza scientifica non è il più caso di ripetere (1). In fondo si riducono a ciò che assicura la verità scientifica cioè la necessità e l'universalità delle cognizioni. Questa verità può essere di due modi cioè razionale e sperimentale. Nel primo modo si tratta di pura oggettività, nel secondo di soggettività e di oggettività cioè di causalità (2).

Pertanto, e v'è appena bisogno di ricordarlo, noi siamo costretti ad ammettere in primo luogo che anche l'analisi dell'organamento e del valore della scienza rivolta alla determinazione dei rapporti della realtà prova la parziale verità tanto del soggettivismo quanto dell'oggettivismo almeno a titolo di postulato.

Anche più forti e convincenti sono le prove della parziale verità del relativismo. Per comprendere bene come questa sia una esigenza innegabile dell'epistemologia, riprendiamo il nostro ragionamento, lasciando da parte la documentazione. Noi siamo giunti a considerare la realtà come sistema attivo di dati in rapporto. Tre ordini di dati: psichici, fisici e psicofisici (interferenza dei due primi); tre ordini corrispondenti di rapporti. L'esperienza ci offre dati e rapporti particolari e contingenti;

(1) Cfr. Parte II, Sezione I.
(2) *Ibid.*

Digitized by Google

la scienza ci procura rapporti universali e necessarj. Fermandoci ai rapporti scientifici, abbiamo così rapporti fisici e rapporti psichici (che sono entrambi rapporti causali) e rapporti logici (che sono propriamente ciò che è comune ai due gruppi di leggi causali interferenti. O meglio, un astratto comune alle leggi causali fisiche e psichiche è la formalità logica, quindi le leggi logiche o puramente razionali, non sono leggi causali.

A molti potrà sembrare assurdo il supporre che ciò che è meno particolare e contingente cioè la logicità venga assunto a prova della relatività, quando il loro desiderio li porterebbe a vedere nella logicità la prova dell'assolutezza come negazione della relatività. Ma questo non basta a dimostrare che la relatività sia la negazione della logicità. Termine medio fra il concetto di logicità e quello di relatività è il concetto di legame.

Legame non è forse relatività? Logicità non è forse legame? Dunque logicità è relatività. Non v'è bisogno di più per concludere che quella logica che ha sì gran giuoco nella scienza e che vediamo brillare nella natura è ciò che in epistemologia costituisce la prova della legittimità del relativismo. Del resto logicità e legalità della natura tornano ad uno.

Riguardo agli ultimi tre punti il parallelo non corre più così liscio. Invero, quanto s'è detto sopra, circa l'esigenza, sia pur tardiva, di riconoscere l'unità del soggetto — in rapporto — coll'oggetto e la dualità o moltiplicità e infine il principio dell'attività, francamente parlando, non si deve ripetere qui. È bene insistere su questo punto e affrontarlo apertamente, perchè il volerlo dissimulare, ingannando così noi medesimi, non serve che a smarrirci in un ginepraio senza uscita. Invero se l'esistenza dell'unità attiva del tutto è almeno sospettata in modo vago nei momenti più maturi dell'esperienza, per contro il lavoro, per quanto immensamente prezioso, della scienza non può quasi mai oltrepassare la situazione del dualismo. Perciò il meglio che dobbiamo fare per tutti questi casi è di accettare tutte le tesi filosofiche a puro titolo di ipotesi di lavoro.

Vediamo ora di formarci, per quanto è possibile, un'idea chiara della connessione gnoseologica dell'esperienza con la scienza. Tornando per poco sulla direttiva di ciò che rende possibile la verità della scienza, stabiliamo che il vero fondamento della

Digitized by Google

certezza scientifica (che kantianamente e non senza ragione potrebbe anche dirsi la nuova objettività) si deve ricondurre all'elaborazione logica delle condizioni empiriche per mezzo del calcolo da un lato (cioè per la matematica) e dall'altro per mezzo dell'esperimento (cioè per la fisica) (1).

Una volta afferrata questa idea molte cose divengono chiare.

1° Si capisce che l'esperienza stessa, per quell'istinto oscuro ma universale e indomabile che ci porta all'affermazione della realtà esterna come a riferimento indispensabile senza cui la conoscenza non ha valore, ci prova il bisogno d'un superamento dell'esperienza (2).

2° Si capisce che, se non fosse possibile fondare un nuovo grado di verità coll'elaborazione razionale delle conoscenze em-

---

(1) Il WUNDT ritiene che ogni certezza veramente direttiva si fonda sull'elaborazione delle sensazioni per mezzo del pensiero logico (*Logik,* pag. 389-387). Il valore objettivo (metafisico) della necessità logica non solo nel senso della verità formale, prescindendo dalla realtà, ma anche rispetto a questa è sostenuto energicamente dal VOLKELT *(op. cit.,* Parte III), colla sola riserva della sostituzione del vocabolo *transubjettivo* al vocabolo *objettivo.* I tentativi di coloro che credono di poter fondare il sapere sulla pura esperienza o cadono logicamente nello scetticismo; o sono incapaci di salvare la scienza, quando non sono contenti di sacrificarla, come alcuni idealisti subjettivi; oppure vogliono spiegarne la possibilità ed entro certi limiti la validità, ma si avvolgono su questo punto in un tessuto di contradizioni, come i positivisti o come Kant che scambia la fisica pura scientifica con la fisica pura metafisica e quindi non dimostra affatto la possibilità della fisica come scienza sperimentale, o come gli immanentisti che per salvare la necessità l'attribuiscono anche alla successione empirica e quindi si chiudono nel dommatismo, malgrado la meravigliosa acutezza delle loro analisi empirio-logiche.

(2) Convengo che questo argomento ha un valore piccolo, benchè non trascurabile. Sopra argomenti di tal fatta potrebbero parer fondate le objezioni tendenti a mostrare che la certezza della natura objettiva del pensiero ha fondamento subjettivo. Ma come si potrebbe parlare non chè dar ragione d'un fondamento subjettivo nella mancanza assoluta dell'objettivo? La nostra certezza immediata, lo vedemmo, si fonda sulla fede inconfutabile del « subjettivo in rapporto coll'objettivo ».

A questo criterio direttivo, solo capace di sfatare i semplicismi delle tendenze nichilistiche o solipsistiche, viene meno lo stesso VOLKELT, pur così convincente nella prova del minimo transubjettivo nella necessità logica. Perciò la sua teoria non si salva dal subjettivismo esclusivo. Lo stesso rimprovero si può rivolgere al SIGWART.

Digitized by Google

piriche, resterebbe grandemente menomato il valore razionale dell'umanità (1).

3° Si capisce infine che neanche la verità scientifica pur così superiore per validità objettiva alla verità empirica, come quella che ci assicura la deducibilità del futuro nei limiti delle leggi causali scoperte e dimostrate collo sperimento (Cfr. Sezione prima), esaurisce il ciclo del conoscere.

§ 5. — Sovrasta invero e culmina la verità filosofica, la cui perenne esistenza, qualunque cosa si pensi del suo valore, basterebbe a mostrarci quanto profondamente sia scolpita nello spirito dell'uomo l'esigenza sintetica dell'universale (2). Ora quel che fu detto della converità di tutte le sei tesi annoverate nei campi dell'esperienza e nella scienza vale a più forte ragione per la filosofia. E non ci deve far meraviglia, poichè la storia ci mostra che tutti questi sistemi e i loro affini e dipendenti entrarono profondamente a far parte della coscienza dell'umanità. Siccome però la storia è anche una consumazione di governi, in filosofia noi li vediamo nei primi periodi alternarsi guerrescamente con primati tirannici, poi disputarsi la convi-

(1) Ammettendo la possibilità di superare l'esperienza coll'elaborazione logica delle conoscenze empiriche, non si vogliono tagliare i ponti fra l'esperienza e la scienza, perchè questa non potrebbe compiere il suo ufficio che a condizione di tenersi in rapporto costante con quella. Questo rapporto costante è mantenuto dalla funzione sperimentale. Senza questo la deduzione delle leggi causali dall'esperienza pura sarebbe così possibile come lo spremere acqua dalla pietra pomice. Un altro grande vantaggio si ricava ed è ciò che, direi colle parole del Martinetti, « il valore objettivo dell'unificazione formale senza distinzione di forme sensibili e di forme logiche »; per cui, come egli fa giustamente osservare, non è più possibile considerare la sola realtà sensibile come una realtà sostanziale ed objettiva e la realtà logica invece come un processo puramente soggettivo, come il risultato d'una pura attività formale. Sopra tale inconseguenza, cfr. MARTINETTI, *op. cit.*, pag. 466.

(2) Con questo non voglio già dire che la vera esperienza della filosofia sia il quietismo della sempiterna conciliazione. Tutte le conciliazioni e peggio le riconciliazioni non sono che la bella opera dei causidici o di quei filologi che nell'acquiescenza oppiacea della parola *sintesi* sanno sempre conciliare tutto sulla carta, ma in realtà obliterano il senso vivo e pungente dei problemi. Io considero l'avidità quietistica della conciliazione come sintomo di decadenza.

Il riconoscimento della doppia esigenza della composizione e della opposizione è affermazione suprema di vita, di coraggio e d'abbondanza. « Ma c'è tanta gente — diceva Nietzsche — che ha *bisogno* di illudersi..... ».

Digitized by Google

venza in una più o meno armonica società ma rivestiti tutti della stessa aureola luminosa; infine sopraviene la concezione integrale della verità. E allora tutto cambia. L'abitudine nostra di considerare l'esperienza e la scienza come le fonti più sicure della certezza cade davanti al pensiero della profondità infinita del pensiero medesimo che si scopre individuazione dall'attività unitiva e distintiva di soggetto in rapporto ad oggetto cioè del tutto. Lungi d'essere soltanto l'epifenomeno superfluo del reale, il pensiero, che qui s'intravede, s'accorge di cogliere e vivere in tutte le cose ciò che in fondo è la verità fondamentale e la vita della sua stessa realtà. Questo è il merito del pensiero puro. Credere di poter trascurare questo pensiero, restando paghi — nell'analisi dell'atto giudicativo del conoscere dei tre soli elementi della quantità, della qualità e dela relazione — sarebbe come pretendere di poter staccare un fiume dalla sua sorgente senza inaridirlo. Quando, seguendo le illusioni dei sistemi esclusivi, si confonde la realtà sensibile con la verità o si considera il pensiero puro come semplice *espressione* o *traduzione* del vero, si perde di vista il profondo principio d'ogni speculazione che il vero oggetto del pensiero non è altro che il pensiero medesimo. Ma non già nel senso che uno spirito qualunque, col semplice fatto d'attuarsi, crei spontaneamente e anche arbitrariamente la verità e poi la imponga a tutti gli altri. Più tosto, nel senso che, pervenuti a comprendere l'insufficienza delle due prime verità, (cioè dell'empirica e della scientifica) per scoprire la verità nuova cioè la verità filosofica il pensiero deve scoprirsi, realizzandosi pensiero del pensiero (1). In senso analogo Plotino diceva che la bellezza del soggetto contemplatore è la condizione prima ed ultima dell'intuizione del bello.

Perciò la verità filosofica viene ad essere propriamente la realizzazione progressiva del nostro valore d'essere e di conoscere nel sistema dell'universo. Tanto più noi siamo nel vero, filosoficamente parlando, quanto meglio noi colle nostre azioni siamo

(1) O, meglio, scoprirsi come amore e pensiero universale, e realizzarsi come amore universale del pensiero e pensiero universale dell'amore. Sopra l'irreducibile pluralità delle prospettive sistematiche aventi eguale diritto all'esistenza si vedano le suggestive pagine dell'Aliotta nel suo libro: *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza.*

Digitized by Google

capaci di elevarci di grado in grado verso un ideale di vita superiore, in modo conforme alle esigenze della nostra natura; inquadrando gli ordini particolari nell'ordine universale. La nostra suprema verità insomma consiste in questo conato progressivo di adeguazione, e quivi consiste anche tutto il nostro valore. Noi riteniamo che la progressiva individuazione della nostra natura psicofisica trovi il suo più espressivo sigillo nella più intensa riflessione del pensiero sopra di sè.

Il significato della verità filosofica viene così determinato in relazione necessaria al senso e al valore della nostra vita nell'universo.

Tocca quindi ai filosofi di compiere l'impresa, predicando con l'esempio, accoppiando cioè insieme la teorica della conoscenza e la pratica del bene, consacrando ogni atto della loro vita alla feconda testimonianza di questa verità.

Anche qui le conseguenze immediate di questa ricerca sono sei:

la prima, che la tesi della costituzione esclusivamente soggettiva è falsa non essendo l'unica, anzi urtando contro le irrefragabili esigenze contrarie dell'esperienza e della scienza;

la seconda, che la tesi della costituzione esclusivamente oggettiva è falsa, per le stesse ragioni;

la terza, che la tesi della costituzione esclusivamente alogica o esclusivamente logica della conoscenza è falsa, essendo la conoscenza, nella sua interezza, complesso impiego dell'esperienza e della scienza; dove questa è logica oltre che fisica e quella è alogica, e da entrambe risulta un terzo grado *sui generis* di conoscenza, che è la filosofia;

la quarta, che la tesi della costituzione esclusivamente analitica e dualistica della conoscenza è falsa;

la quinta che è falsa la tesi della costituzione esclusivamente sintetica e monistica;

la sesta che è falsa la stessa tesi della costituzione esclusivamente dinamica della conoscenza, perchè lo stesso farsi (dinamico) si risolve nel fatto (statico) e senza questo sarebbe nulla. L'esigenza statica del resto è sfolgorante nella posizione dei termini del rapporto conoscitivo, cioè del soggetto in rapporto all'oggetto.

Riassumendo la conoscenza è attività subobjettiva da cima a fondo.

Digitized by Google

Queste conseguenze ci segnano il punto d'arrivo della gnoseologia astratta, in quanto riconducono la conoscenza d'ogni forma e grado ai suoi principj più semplici di certezza e ce ne determinano la validità. Ci valga pertanto il riconoscimento della converità di tutte l'anzidette esigenze a cansare lo scoglio della sistemazione universale, famoso per tanti naufragj!

Un ultimo avvertimento sarà opportuno.

Fondandoci sulla certezza della doppia ed una natura sia del fattore subjettivo sia del fattore objettivo della conoscenza noi siamo giunti alla certezza della doppia ed una natura della costituzione stessa di quell'atto fondamentale che è la conoscenza medesima nella sua produttiva unità. Ci occorrerà in seguito di spiegare meglio come noi vediamo nel *processo distintivo e unitivo della conoscenza* un intimo dissidio della conoscenza con sè stessa ed un'intima aspirazione all'armonia.

La dualità irreducibile della conoscenza fonte dell'intimo dissidio della conoscenza con sè medesima, ci rinvia sempre a qualcosa d'altro, cioè ad una superiore unità (Martinetti). Ma l'unità indecomponibile della conoscenza, fonte dell'intima aspirazione all'armonia ci rinvia sempre a qualcosa d'altro cioè ad una superiore dualità.

V'ha per fermo in questa doppia ed una esigenza immanente al processo del pensiero nel più ampio senso della parola un intreccio ammirabile per cui l'analisi e la sintesi esercitano un'influenza reciproca l'una sull'altra, e si corrispondono e si succedono e si compenetrano in ogni istante alla vita mentale. Il pensiero, senza il concorso della attività analitica non potrebbe unificare (sintetizzare) gli elementi del reale cioè non potrebbe pensarli nella loro totalità; senza il fondamento dell'attività sintetica non potrebbe distinguerli (pluralizzarli) cioè pensare il tutto in sè, cioè non potrebbe pensarsi.

E quest'intimo nesso verificantesi nell'ordine di tutte le nostre conoscenze è la ragione della scala ascendente delle verità e, come vedremo in seguito, anche delle realtà. Quando lo spirito superate le illusioni dei primi gradi della conoscenza avverte questo intimo dissidio e questa intima armonia immanente alla natura e nel pensiero di questo pensiero riconosce il suo compito essenziale è l'alba della filosofia.

Digitized by Google

ART. II.

L'unità psicofisica della realtà.

§ 1. L'equivalente metafisico del principio gnoseologico. — § 2. Individuazione progressiva verso sempre maggiore armonia e sempre maggiore distinzione. Si imposta il problema filosofico della causalità. La realtà come unità psicofisica.

§ 1. — La situazione della filosofia teoretica, rispetto alla concezione metafisica dell'universo (1), si può anzitutto rischiarare considerando criticamente i risultati della storia. Invero poichè i sistemi metafisici sono riconosciuti parte integrante della filosofia, la loro classificazione può riuscire la classificazione stessa della metafisica. Ora pare che i sistemi metafisici si possano compiutamente classificare in tre cicli, a seconda che:

a) pongono in modo indistinto gli aspetti essenziali della realtà riconosciuti dalla critica di ogni forma e grado della conoscenza;

b) li oppongono in modo astratto;

c) si studiano di comporli in modo sempre più distinto e concreto.

Il pensiero, nel primo ciclo, non esprime che la generalità del reale (unità implicita); nel secondo, non esprime che la particolarità (distinzione esplicita); nel terzo, cerca di esprimere

(1) Per metafisica intendiamo in genere la dottrina dell'essenza della realtà o, senz'altro, la dottrina della realtà, avente *a)* per punto di partenza, la concezione della realtà quale è data dal pensiero volgare; *b)* per mezzo, l'analisi critica dell'esperienza e della scienza; *c)* per fine, la sintesi teoretica del significato e del valore supremo d'ogni realtà.

Digitized by Google

sempre meglio l'individualità concreta dell'universo (unità esplicità universale). Questi tre cicli rappresentano in certo modo i tre stadj successivi dello sviluppo storico della filosofia, ma pure in certo modo coesistono più o meno visibilmente in ogni periodo corrispondendo a permanenti bisogni dell'esperienza.

La rivelazione dei sistemi metafisici trovasi omai visibilmente sottoposta alla seguente legge: il vero terreno sodo da cui bisogna prendere le mosse per filosofare è il riconoscimento della eguale legittimità di tutte le esigenze fondamentali, e cioè tanto di quella che reclama l'indivisibilità del soggetto e dell'oggetto, quanto di quella che reclama la distinzione. Così, se vediamo che alle varie forme del monismo indistinto si oppongono le varie forme del dualismo (che scava un abisso fra la natura e lo spirito) e del pluralismo (che frantuma il reale in una molteplicità di centri eterogenei), non imaginiamoci che si possa render ragione di tutta la realtà coll'optare per uno qualunque di questi sistemi. Questi sono gli elementi della vita filosofica, non la vita. Stanno a questa come i suoni alla musica, i colori alla pittura. In qual modo è dato di realizzare un progresso nella filosofia? Riconoscendo che la filosofia si esplica e si complica, si ordina, si anima e si innalza, perfezionando e moltiplicando i suoi sistemi. Solo nell'ultimo ciclo io credo che si possa giungere sempre più vicino alla vera sintesi, e che la soluzione sia tanto più plausibile quanto più rispondente alla doppia e una esigenza così della verità come della realtà. A questo ideale tentano bensì di avvicinarsi molti sistemi monistici prodotti della più matura riflessione; ma non lo raggiungono in causa della loro esclusività cioè della loro pretesa di ridurre i varj fattori del reale ad uno solo; facendo, ad esempio, dello spirito l'epifenomeno della materia o viceversa (monismo oggettivistico o materialistico e monismo soggettivistico o spiritualistico) o tutto deducendo da una neutrale unità, *tertium quid* non più resistente del centauro in zoologia (1).

(1) Si cfr., in proposito, F. Masci. *Il materialismo psicofisico,* Napoli, 1900-1901, e segnatamente la Memoria II. *Le ipotesi metafisiche,* pag. 5-32, e la M. III. *Parallelismo e Monismo. — Intellettualismo e pragmatismo,* Napoli (S. R.). 1911. — *La filosofia dei valori,* Roma (R. Ac. Lincei), 1913, pag. 69-78.

L'inesistenza d'un in sè come neutrale unità poi si dimostra non tanto pel

Digitized by Google

Sforzandoci di passare dai sistemi metafisici alla realtà, possiamo ora cercar di dedurre da quelli gli aspetti essenziali di questa, non dovendo prescindere da ciò che risulta dalla compiuta critica della conoscenza. Noi dobbiamo in altri termini confidare nel principio che nessuna forma di realtà sia per noi possibile senza che ci sia manifesta per una forma di conoscenza. Posto ciò siamo a questo punto: che vi deve essere l'equivalente metafisico dell'unità subobjettiva della conoscenza cioè del principio gnoseologico.

Ma come si può dimostrare? La risposta che si presenta naturalmente è questa. Bisogna vedere se e come sia possibile aver presente tutta la realtà mediante la presentazione di tutta la conoscenza. Non si tratta però di pretendere che la metafisica si costruisca solo per mezzo di equivalenze colla gnoseologia. Si tratta piuttosto di mettere alla prova un'ipotesi, per giudicare se sia o no destituita di fondamento.

Non entra nei fini di questo Articolo l'esposizione particolareggiata della metafisica. Basti accennare che la prova di questa ipotesi noi l'abbiamo fatta, giungendo alla conclusione che la comprensione unitaria del pensiero con quel corredo di fattori

---

fatto della sua impensabilità logica. Invero molte cose esistenti sfuggono allo schematismo intellettualistico della logica. Basti dire che la logica analitica stessa non si fornisce i suoi proprj *dati* con operazione autologica astratta, ma li piglia dal pensiero volgare il quale empiricamente li afferma, cioè li conosce, li sente e li vuole.

Invece l'inesistenza della neutrale unità in sè sopratutto si afferma per il fatto della sua assoluta irrelatività. Infatti l'unità neutrale è impossibile, perchè se fosse possibile lo sarebbe in modo da sodisfare alle condizioni generali dell'esperienza. Ma allora la sua esistenza sarebbe relativa a qualche cosa (soggetto o oggetto) e non più solo in sè. Dire che l'unità neutrale in sè esiste come esiste la linea neutra fra i poli opposti d'una calamita è mostrare tutta la povertà anzi l'erroneità dell'ipotesi. Invero, in nessun modo possiamo dire che esista uno stadio in sè di indifferenza fra i due poli opposti senza l'esistenza interferente di questi poli. Pertanto si capisce che l'esistenza d'una unità in sè, risolvendosi in perfetta irrelatività, è una pretta impossibilità. Io sono ben disposto ad ammettere che l'alogico (cioè l'impensabile logicamente) tanto esiste che forse è la condizione medesima del pensabile logico. Ma tutto ciò che esiste, anche solo a titolo di condizione d'altro, esiste in relazione ad altro; e questa è la voce d'ogni conoscenza. Ciò che è condizionale è relativo. Unità neutrale in sè invece è unità irrelativa, cioè *mere nihil*. Insomma l'esperienza riconosce l'esistenza dell'alogico ma non l'esistenza del niente.

Digitized by Google

e di condizioni (dati, rapporti, sistema) che fu messo in luce nella dottrina della conoscenza (Art. I) trova un completo riscontro nella comprensione unitaria della realtà. Succintamente si può avvertire che i dati della realtà sono o prevalentemente psichici o prevalentemente fisici o psicofisici; come quelli della conoscenza sono o prevalentemente soggettivi o prevalentemente oggettivi o evidentemente subobjettivi; e tutti si realizzano come discontinuità statica (astrazione) o come continuità dinaminaca (intuizione).

E i rapporti metafisici del pari sono o psichici o fisici o psicofisici, come i rapporti gnoseologici sono o soggettivi o oggettivi o suboggettivi. Quanto al sistema, non è assurdo ritenére che il tutto della realtà sia una sintesi attiva individuatrice di soggetti e di oggetti. Possiamo ancora ritenere che nella sintesi attiva della realtà siano in qualche modo due poli opposti cioè due estremi relativamente diversi (dualità bipolare di tesi e antitesi) uniti e pur distinti infine da un medio relativamente identico ad entrambi (relazione mediatrice diatetica). I due estremi sono ciò che diciamo per convenzione la realtà psichica e la realtà fisica. Per convenzione bisogna dire, perchè (come vedemmo in gnoseologia) entrambi sono da ritenersi soggettivi e oggettivi, essendo impossibile la separazione (1). Per esprimere con maggiore vivezza il carattere bilaterale di ogni realtà affermiamo pertanto ogni termine reale è fondamentalmente psicofisico. Quel che varia da uno all'altro è l'apparenza dovuta al prevalere dell'uno o dell'altro momento dell'individuazione. Insomma l'equivalenza da noi appurata a puro titolo di ipotesi è innegabile. E dunque la cosa migliore che possiamo fare è di concludere francamente che al principio dell'unità subobjettiva della conoscenza corrisponde il principio dell'unità psicofisica della realtà.

(1) Fuori della relazione subobjettiva cioè di soggetto-oggetto, non v'è oggetto su cui la conoscenza abbia realmente presa. Tutto ciò che non è suscettibile di relazione subobjettiva, non è suscettibile di conoscenza. Per conseguenza i pretesi oggetti assolutamente in sè della metafisica vecchia (spazio, tempo, materia, movimento, sostanze, cause, forze, infinito, universale, mondo, assoluto, dio) « non sono che vani idoli che è tempo di relegare fra le superstizioni dello spirito umano ». Per questa sentenza che è del RENOUVIER, cfr. *Essais de critique générale*, pag. 20; e per le prove Cfr. *op. cit.*, pag. 21-33.

Digitized by Google

§ 2. — Ho fatto uso del concetto di individuazione. Questo concetto congiunto con quelli di evoluzione e di autocoscienza ci dischiude dinanzi un'interpretazione feconda della realtà. È, almeno nelle sue linee fondamentali, l'interpretazione del Masci (1).

A nostro modo di vedere, e senza escludere la possibilità di altre ipotesi, lo sviluppo individuativo della realtà si può distinguere in due momenti d'individuazione progressiva. Nel primo — costituente la cosidetta natura — prevale il fattore fisico; nel secondo — costituente il cosidetto spirito — prevale il fattore psichico. Ma psichicità non è ancora spiritualità, come elementarità psichica non è già sintesi d'elementi psichici, cioè coscienza. Però, tanto la natura quanto lo spirito sono psicofisici. Il medio è ciò che costituisce la realtà formale, che è doppia cioè astratta o logica e astratto-concreta o aitiologica. E l'individuazione progressiva dello spirito è verso l'autocoscienza.

Il tutto infine cioè l'essere della realtà nella sua generica natura è un sistema di innumerevoli unità psicofisiche subjettive-objettive, ascendenti, secondo la legge dell'individuazione progressiva, verso sempre più distinta e sempre più unita universalità (2).

---

(1) Ai lavori dianzi citati, nei quali il principio dell'unità psicofisica del reale è già esposto e sostenuto con gran copia d'argomenti, il Masci ha aggiunto recentemente due importanti memorie: « *Credenza e conoscenza* » e « *La legge dell'individuazione progressiva* ». (Atti dell'Ac. di Scienze morali e pol. di Napoli, 1920).

(2) Tutti gli uomini sono facilmente disposti ad ammettere la loro coesistenza. Ognuno di noi è facilmente disposto a concedere che l'insieme dei *suoi* atti coscienti non è in ogni istante l'unica e l'intiera realtà. (Cfr. Martinetti, *op. cit.*, 145-150). « L'illusione onde sorge il solipsismo sta nell'attribuire all'io empirico un valore assoluto considerando l'oggetto come un suo stato, una sua apparenza ». (*Ib.* 147). Ammessa la reciproca indipendenza dei due fattori di quella realtà che è soggettiva ed oggettiva ad un tempo, il soggetto non può dire io solo esisto senza negare la sua medesima conoscenza, e quindi la realtà. « Affermare la mia esistenza — dice il Varisco — e non affermare che un qualche altro soggetto esista nel medesimo senso, non mi è dunque possibile, se voglio pensare coerentemente ». « Un soggetto particolare non esiste che in quanto esistono più soggetti particolari ». Per la confutazione del solipsismo: Cfr. Varisco: Pref. alla trad. del *Mondo come vol.* di A. Schop. Palanga, Perugia, 1913 § III. Circa il concetto del mondo come sistema di soggetti interferenti cfr. Varisco, *ib.* § IV.

Digitized by Google

Questa dottrina è dunque, in prima linea non tanto una conciliazione quanto una presa di possesso del monismo e del pluralismo. (Il vario non è meno importante dell'uno). Questa dottrina in fondo sostiene che la realtà non procede dall'autocoscienza universale ma nel momento soggettivo cioè spiritualmente vi aspira e la realizza progressivamente, pure restando ogni sistema psicofisico singolo, così nel suo complesso come in ciascuna delle sue parti, un grado di quell'attività sintetica universale che per realizzarsi oppone sè a sè stessa continuamente e che ogni unità continuamente aspira a realizzare in forme sempre più alte e comprensive.

Perciò, utilizzando un'osservazione preziosa del Martinetti, possiamo anche noi ritenere che «come già Leibniz vide, ogni singolo fenomeno esprime sempre nell'unità che esso realizza l'unità del mondo cui esso appartiene; ogni più semplice unità riflette, per l'infinita complicazione dei suoi fattori, l'ordine universale delle esistenze; ogni essere più insignificante racchiude nel mistero delle sue leggi il secreto del mondo» (1).

Questa soluzione, ci porta nel centro stesso del problema massimo della causalità, che possiamo fin d'ora sfiorare rapidissimamente. Poniamo che si domandi: lo spirito, inteso in senso stretto come soggetto pensante, può essere la causa della natura, intesa (in s. s.) come oggetto pensato? L'ammetterlo sarebbe altrettanto assurdo quanto ammettere che in una corrente elettrica il polo positivo produca il polo negativo o che in un circolo il centro produca la circonferenza. Se ben si riflette, ammessa la proposizione dell'unità psicofisica della realtà, che è poi in ultima analisi l'affermazione della distinzione relativa e della relativa identità di due termini gemelli egualmente originarj e reali, non si può ritenere che un termine sia la causa dell'altro, senza cadere in contradizione. È questa una delle ragioni per cui ogni epifenomenismo (sia a fondo naturalistico sia a fondo spiritualistico) è inaccettabile.

Parimenti non si può ammettere che «la conoscenza, per quanto imperfetta e relativa, sia una pura deformazione arbitraria d'una ignota realtà in sè, che non sarebbe l'oggetto di

(1) MARTINETTI, *op. cit.*, pag. 478.

Digitized by Google

nessun soggetto» (1); giacchè l'ipotesi d'una ignota realtà in sè si riduce in fondo all'ipotesi del monismo neutro, che mostrammo repugnante (nella seconda nota del § precedente), ad ogni condizione di conoscenza, nonchè alla conoscenza logica. Si è veduto, del resto già nell'Art. I, come la difficoltà invincibile d'ammettere l'esistenza d'un oggetto in sè senza soggetto derivi dall'impossibilità di pensare l'irrelativo. Una realtà fuori d'ogni relazione non è veramente tale per la conoscenza, che è sempre posizione di relazione. Tolta questa, la realtà stessa scompare. Ognuno vede che qui non si tratta solo dell'impensabile logico, ma dell'assolutamente impensabile cioè dell'assolutamente irrelativo. Se l'impensabile logico non è ancora l'irreale, perchè è reale anche il non logico, l'assolutamente irrelativo è l'assolutamente niente. Tal'è l'ignota realtà assolutamente in sè (2). A tal proposito giova ancora osservare che mentre «la logica è spesso un rivestimento *post factum* del pensiero già dato, il pensiero volgare per contro pone un'area di pensabilità molto più vasta e profonda, ma sempre coesistente al fatto dell'oggetto. La logica così intesa può ben dimostrare che la realtà oggettiva qual'è data dal pensiero volgare è logicamente impensabile. Ma questa impensabilità allora non significa che l'impossibilità che l'oggetto del pensiero volgare sia costretto entro lo schematismo logico. Sicchè il criterio della realtà in ultima analisi non è posto solo dal pensiero logico, ma anche dal pensiero volgare. Però, una volta che il reale di cui si parla è ridotto ad essere il reale del pensiero volgare, esso deve sempre rispondere a ciò che importa l'essenza stessa del pensiero. E la prova ontologica allora si rivela completamente fallace, quando si creda potere affermare che a qualsiasi idea sorgente nel pensiero comune debba corrispondere senz'altro un reale objettivo esistente. Nessuna ideabile realtà è reale se non a patto che possa trovarsi in relazione col soggetto che l'afferma. Non vi è caso che un reale sia assolutamente in sè e quindi irre-

(1) MARTINETTI, *op. cit.*, pag. 478.

(2) Per la confutazione definitiva dell'ipotesi della cosa in sè, cfr. VARISCO, Prefaz. alla traduzione del *Mondo come Volontà etc.* di SCHOPENHAUER (Palanga), Perugia, Bartelli e Verando, 1913.

Digitized by Google

lativo per quanto s'invochi il fatto perenne dell'impulso conoscitivo umano verso l'oggetto irrelativo. Solo ciò che è relativo è conoscibile; tutto il resto non è che illusione. Per quanto ciò possa sembrare un paradosso al pensiero comune, incapace di rettificare da sè stesso la sua prospettiva, è inammissibile che l'assolutamente irrelativo sia pensato come un'oggettiva realtà. Raccogliendo le fila, noi possiamo dire che ogni realtà fisica è sempre relativa ad una realtà psichica e viceversa. E, proseguendo secondo la legge dell'individuazione progressiva, riteniamo tanto la natura immanente allo spirito, quanto lo spirito immanente alla natura, e la reciproca immanenza sempre più individuantesi nel processo distintivo e unitivo della realtà. Tutto deve essere pensato come intimo a noi. Tutti noi dobbiamo pensarci come intimi a tutto.

Se si considera la totalità dell'essere e del conoscere come un processo unico risultante dall'attività distintiva e unitiva di due fattori in rapporto, cioè il soggetto e l'oggetto, l'impossibilità di arrestarci ad un fattore solo (qualunque sia), come alla radice ultima del reale, riveste il carattere della più inconcussa verità.

E allo stesso modo si intuisce che l'attività universale deve essere posta come qualcosa che non potrà mai rivestire il carattere particolare d'alcun fattore (1).

Concludendo, anche qui, come nella sintesi gnoseologica, ar-

(1) Malgrado tutti i tentativi fatti da certi idealisti soggettivisti per rovesciare la teoria dell'unità come sistema soggettivo-oggettivo e per sostituirle quella dell'unità come soggetto supremo, resta evidente che con un solo soggetto, per quanto supremo, non si può nè costituire, nè esprimere la totalità del reale come reciproca immanenza, ed è cosa strana che il trionfo del soggettivismo assoluto non sia stato riguardato come il trionfo del solipsismo assoluto, non meno inaccettabile del solipsismo relativo. Ammessa — per parlare metaforicamente — la risoluzione dei due poli della conoscenza nei due poli della realtà, la riduzione dell'unità a mero *soggetto* sarebbe tanto giustificata quanto la riduzione della calamita al solo polo positivo.

Anche gli immanentisti, che si ostinano a chiamare io reale concreto la totalità della coscienza col suo inalienabile contenuto non intendono punto di identificare questo io coll'io soggetto opposto all'oggetto, cioè coll'io centro di tutto il contenuto di coscienza, intorno al quale tutto il rimanente si aggruppa. Ma intanto la stessa totalità del circolo è il centro in rapporto colla circonferenza.

Digitized by Google

riviamo ad un principio doppio e uno cioè all'unità psicofisica del reale che non è un *tertium quid* oltre la psiche e la fisi, ma è doppio nei fattori analiticamente considerati, uno nella sintesi attiva universale.

Essenzialmente, abbiamo trovato che realtà è attività distintiva e unitiva di soggetto in relazione ad oggetto.

Ecco il risultato più importante di questa ricerca.

Digitized by Google

Digitized by Google

ART. III.

Il pensiero come attività dell'universo.

§ 1. Tesi del pensiero reale. Esame di tre objezioni in senso diviso. — § 2. Esame delle stesse objezioni in senso composto. — § 3. Valore del pensiero reale. — § 4. L'universo come attività distintiva e unitiva di soggetto in relazione ad oggetto.

§ 1. — Con questa conclusione inseparabilmente gnoseologica e metafisica, noi siamo giunti quasi al termine della nostra ricerca volta a farci stabilire in che, secondo noi, consista la totalità del reale nella sua generica natura. Vedemmo come la gnoseologia e la metafisica conducano a un solo fine, cioè al riconoscimento dell'attività distintiva e unitiva del soggetto (riferente) in relazione all'oggetto (riferito). Ci resta da superare il punto più grave, cioè da mostrare come l'attività universale così intesa si risolva in ultima analisi nel pensiero, senza che ne guadagni la causa del soggettivismo. Ma questa tesi è a tutta prima così paradossale e ripugnante per tante ragioni, che diventa necessario considerarle con la massima cura sia separatamente, sia nella loro compatta e vivace solidarietà (1). Vediamo dunque prima le maggiori objezioni in senso diviso, che si possono ridurre alle tre seguenti:

(1) Si negherà da qualcuno che la sintesi gnoseologico-metafisica abbia bisogno di superare la semplice espressione dell'attività subobjettiva o psicofisica dell'universale. Ma, secondo noi, l'interpretazione *positiva* di questa unità è il dovere nonchè la prerogativa caratteristica della speculazione.

Digitized by Google

1.° La prima ripugnanza che si prova a considerare l'attività psicofisica della realtà come pensiero procede dall'abitudine di considerare il pensiero come il semplice atto conoscitivo mediato in s. s. per cui dato un soggetto pensante (riferente) di fronte ad un oggetto pensato (riferito) e premessi i dati complessi della conoscenza immediata (sentire), si ottiene un grado ulteriore di conoscenza, mediante la comparazione, l'astrazione delle note identiche, e la sintesi fissa di tali dati. Distinto insomma il sentire dal pensare in s. s. cioè come una specie mentale o un modo relativamente ultimo del processo evolutivo della mente, la risoluzione dell'attività sintetica universale in tale pensare diventa assurda. — Ma questa objezione non vale contro chi, come noi, prenda il pensiero non solo in senso generico (utilizzando cioè l'allargamento di questo concetto iniziato dall'indirizzo cartesiano spinoziano), ma in senso a dirittura universale cioè in senso subobjettivo. Invero nel linguaggio di Descartes e seguaci il termine pensiero comprende già tutti i fatti psichici, cioè non solo i conoscitivi in generale e gli intellettivi (la specie intellettiva) in particolare, ma anche gli affettivi e i volitivi. Come proprietà fondamentale dei corpi (*res extensa*) è l'estensione, così proprietà fondamentale dello spirito (*res cogitans*) è il pensiero, e quindi tutti gli atti interni non sono che pensiero. In seguito è noto che il senso del vocabolo andò ora restringendosi, ora allargandosi. Ma basti per ora ricordare che c'è pensiero e pensiero.

Nel pensiero subobjettivamente inteso che è quello di cui si parla qui, tutti i fatti della vita psichica, sensazioni e sentimenti, rappresentazioni e sentimenti composti, emozioni e atti del volere e formazioni psichiche ulteriori, sono fusi in inscindibile unità, ben lungi d'essere principj solitarj e indipendenti gli uni dagli altri, e congiunti all'insieme dei fatti oggettivi, sicchè il pensiero significa l'attività distintiva e unitiva del soggetto in relazione all'oggetto. Restituendo al pensiero l'immanenza di questi elementi cioè l'unità indivisibile della universale realtà la prima ripugnanza suddetta non dovrebbe più avere fondamento.

2° Se non che il pretesto forse più espressivo di questa ripugnanza è, senza dubbio, fornito dalla considerazione che l'uo-

Digitized by Google

mo progredisce dalle forme inferiori del sentire alle forme superiori del pensare in senso stretto. Il pensare quindi appare come il risultato superiore ma tardivo di una ben lunga ascendente serie di forme dell'attività conoscitiva, più come il frutto derivato che come la radice della pianta della conoscenza. Allora si dice: quando questo risultato ancora non è, cioè ancora non risulta nelle unità psicofisiche inferiori (esperienza bruta), non è forse erroneo chiamare pensiero ciò che ha ancora da diventarlo?

3° Questa difficoltà è in certa maniera la conseguenza d'una altra che è veramente la capitale. Se pongo che l'unità del reale sia psicofisica, come posso chiamare pensiero questa unità, dal momento che il pensiero è solo fatto psichico?

Dove va la reale dualità psicofisica se all'ultimo momento, sottraendo, anzi sopprimendo il fattore fisico, la riduco a mera unità psichica, cioè a mera unità di pensiero? Può darsi inconseguenza maggiore? Riassumendo queste objezioni, si dirà: — chiamar pensiero l'unità di ciò che è pensiero e non pensiero, in primo luogo è fare un'illazione ingiustificata passando da ciò che è solo una manifestazione dell'unità cioè un fenomeno particolare a ciò che è l'universale; in secondo luogo è fare un'ipostasi gratuita cambiando un'apparenza astratta in un ente concreto; in terzo luogo è commettere una prolessi assurda mettendo prima quello che viene dopo; in quarto luogo è fare una cosa completamente inutile, limitandosi tale arbitrio all'attribuzione d'un nome vano all'unità. — Credo d'aver indicate qui e prevenute tutte le objezioni che si possono rivolgere separatamente contro il principio del pensiero come unità psicofisica del reale. Ora non è difficile mostrare che queste objezioni sono infondate. Tutto sta a sapere fin da principio guardar bene addentro nel concetto del pensiero di cui si tratta, cioè a non arrestarsi alla facile superficie, contentandosi delle interpretazioni particolari. Certo chi dice: senso qua, pensiero là, o meglio, senso in basso, pensiero in alto, non coglie il vero e reale pensiero là dove esso può svelare la sua dignità. Per cogliere questa verità bisogna anzitutto partire da Descartes, elevarsi a Spinoza e a Berkeley, raggiungere Kant e poi, lasciato lo stesso Kant e gli stessi grandi idealisti Fichte, Schelling ed Hegel, procedere coerentemente,

Digitized by Google

sintetizzando i risultati critici della gnoseologia e della metafisica.

La vera forza di Kant è l'*io penso*.

Che cosa è l'*io penso* di Kant? Qui è il nodo della difficoltà. È noto che Kant pone l'atto conoscitivo come la sintesi dei due momenti originarj: della sensibilità e dell'intelletto, vale a dire del sentire e del pensare. « Pensare vale conoscere per mezzo dei concetti », dice Kant nell'Analitica trascendentale. Da questo punto di vista il pensare per Kant è diverso dal conoscere, perchè il pensare (questo pensare) è solo un possibile per le categorie, mentre il conoscere è reale per la categoria e l'intuizione. Ciò non ostante Kant pone il punto principale del giudizio sintetico a priori nell'*io penso*. Ora chi vorrà sostenere che questo *io penso* si riduca a quel pensare che vale solo conoscere per mezzo dei concetti? Chi non vede che il vero a priori di Kant si riscontra più nell'*io penso* come atto sintetizzatore delle diverse intuizioni sotto la forma delle categorie, che nelle intuizioni del sentire e nelle categorie medesime del pensare in senso stretto? Quello che ci interessa in questo punto è l'apprezzare i due sensi kantiani del pensare. Certo le categorie per Kant non sono che funzioni di quell'unità sintetica che è l'*io penso* (1). Questo significa che il pensare dell'*io penso* non è il pensare in senso stretto che vale conoscere per mezzo delle categorie (cioè solo concepire o intendere o categorizzare). Frattanto Kant, sollevandosi a quel pensare dell'*io penso* che è la più alta rivelazione di noi a noi medesimi, malgrado il suo realismo critico trascendentale (2) pone la realtà percepita cioè l'apparenza soggettiva che riesce poi *per noi* soggettiva ed oggettiva ad un tempo (organizzazione soggettiva e costituzione oggettiva dell'esperienza) come l'espressione o meglio la costruzione in atto di quell'attività sintetica universale che è l'*io penso*. Vuol dire

(1) Dico *funzioni* non effetti, perchè altrimenti bisognerebbe supporre che il pensiero di quell'appercezione primordiale che è l'*io penso* di Kant, essendo la causa delle categorie, è pure la causa della categoria di causa. Un tal pensiero, essendo l'azione spontanea d'un soggetto dotato di causalità sarebbe di tal guisa sofistico e inconcludente, perchè spiegherebbe la causalità per via della causalità.

(2) Si cfr. per questa interpretazione della dottrina di Kant il giusto rilievo del MARTINETTI, *op. cit.*, 65 *n.*

Digitized by Google

che Kant pur facendo omaggio all'abitudine della filosofia volgare che chiama pensiero solo una delle due funzioni originarie dell'atto conoscitivo cioè il semplice pensiero per mezzo dei concetti, capì egli stesso di dover superare questo pensiero (mera funzione conoscitiva categorizzante l'ordine regolare dei fenomeni che noi diciamo natura) con quel sommo pensiero unitario che attuandosi attua la realtà dell'esperienza.

Soltanto ci basterà l'avvertire che l'ostinazione di chiamar io in senso ontologico un tale pensiero si risolve in un equivoco anzi in un assurdo. Questa interpretazione invero da un lato rientra di nuovo nel soggettivismo assoluto, dall'altro identifica il soggetto logico (funzione) col soggetto reale (sostanza).

Ma l'affermazione di un pensiero sintetico superiore al pensiero per concetti è posta dall'*io penso* di Kant con la massima evidenza.

Si deve pertanto ammettere che la ripugnanza a considerare il pensiero come sintesi attiva di soggettività e di oggettività (1) procede non tanto, come parrebbe, da una specie di λόγος ἀργός quanto dal fatto che l'unità sistematica del pensiero come universale realtà essendo soprasensibile non si lascia intuire immediatamente come un dato della coscienza attuale, ma soltanto argomentare per via di ragionamento, come ha notato il Fichte, con grande profondità (2), benchè non sia un trascendente.

Certo, se s'intende il pensiero in senso stretto come semplice funzione categorica soggettiva, non ha alcun senso dire che il pensiero è l'unità psicofisica del reale. Il pensiero in questo caso e il pensato (come, più elementarmente, il fattore psichico ed il fisico) sono due correlativi che non possono essere disgiunti senza disgiungere quella relazione intima che è la realtà universale. Ma la contradizione cade, se per pensiero s'intende, non soltanto una funzione dello spirito, ma tutta la relazione attiva della soggettività e dell'oggettività dell'esperienza, con la reciproca autonomia dei due termini inseparabili (3).

(1) « Ogni unità del subjettivo e dell'objettivo considerata in modo *attivo*, è conoscenza » dice SCHELLING nel *Bruno*.

(2) FICHTE, *Das System der Sittenlehre*, 1798 (S. W., vol. IV, pag. 1).

(3) Chiamando il tutto col nome di « pensiero reale » intendiamo di rispettare davvero la reciproca autonomia dei due termini, e del loro rapporto:

Digitized by Google

Insistiamo dunque sul principio che in ogni caso non abbiamo mai a fare con altro che col pensiero reale. Il valore del pensiero è il valore dell'attività unitiva e distintiva della realtà. Questa è la pietra angolare di tutta la nostra speculazione (1).

§ 2. — Delineata così a larghi tratti la nostra situazione teoretica, siamo oggimai in grado di giudicare con qualche buon fondamento anche l'ultimo e più forte gruppo di objezioni nel senso

---

riferente e riferito. Primieramente, perchè, come provammo, non c'è ragione di credere che il pensiero sia il nome di uno solo di essi cioè del termine psichico. Con una pretesa di questo genere ci sarebbe interdetto di chiamare il tutto col nome di « realtà », solo pel pretesto che molti usano questo nome col senso di oggettività, donde l'impropria denominazione di realismo al dualismo che pone l'oggetto separato dal soggetto (oggettivismo). Secondariamente, perchè col pensiero reale non si introduce il termine psichico a dissolvere la realtà, ad esaurire il fisico e sostituirsi ad esso. Questo avverrebbe se la concezione del mondo fondata sul principio dell'unità psicofisica del reale si risolvesse in un *Panpsichismo,* o in un soggettivismo. Ma questo non è, almeno finchè non sarà provato che le due espressioni *unità psichica* e *unità psicofisica* sono identiche. Ma allora, con la stessa pretesa, non si potrebbe affermare che la presente concezione del mondo si riduca a *Panfisismo ?*

Sopra l'inscindibile necessità del rapporto soggetto-oggetto, secondo la dottrina del Feuerbach, messa in bella luce dal Mondolfo Cfr. *La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx* in estratto dalla *Cultura filosofica,* Marzo-Giugno, 1909, pag. 13. Certo però il pensiero secondo il F., non è il pensiero come realtà concreta ed attiva del rapporto subobjettivo universale di cui si parla qui.

(1) Evidentemente farebbe falsa strada chi affermasse che, con questo principio, qui si voglia risolvere la realtà in idee e derivare, per esempio, la materia dallo spirito, parzialmente inteso. Io non sono con quell'*idealismo* violento o meglio ideismo che intende procedere dalle idee alle cose, perchè contro di esso ammetto che le idee sono prodotti astratti soggettivi, supponenti la natura oggettiva e perciò non la possono generare. Sulla differenza capitale fra idealismo e ideismo o ideologismo, cfr. Sez. I, Cap. V.

Tuttavia ammetto il carattere essenzialmente pensieristico dell'unità psicofisica della realtà. Ma per questo non trasferisco il mondo esterno all'interno, non dissolvo l'oggetto nel soggetto, nè pretendo di ridurre la realtà ad essere solo pensiero in s. s. (*cogito*) cioè ad es. nè sensazione, nè sentimento (*sentio*) nè volontà (*volo*).

L'interpretazione del pensiero (con esclusione cioè del *scutio* e del *volo*) è l'espressione esagerata dell'intellettualismo.

Sul concetto del pensiero secondo la filosofia dell'immanenza, che ha tanti riscontri col presente, cfr. Pelazza, *op. cit.*, Parte II, *Il pensiero e le cose,* pag. 107-175. Il Martinetti, nel suo profondo studio sulla filosofia dell'immanenza, per prima cosa riconosce che la filos. d. im. parte dal principio fondamentale

Digitized by Google

composto preannunziato. Riassumiamo le tesi che ci interessano. Noi congiungiamo in un intimo nodo vitale l'essere e il conoscere; noi neghiamo risolutamente la realtà dell'essere fuori del pensiero (inteso subobjettivamente). Noi riconosciamo le separazioni pratiche dell'esperienza e della scienza, ma affermiamo di doverle superare nella speculazione. Ora, abbiamo noi tenuto abbastanza conto della voce dell'esperienza che, senza tanti arzigogoli gnoseologici, reclama l'esistenza del reale fuori di noi e senza di noi? Ecco il gran punto. V'ha precisamente un'opinione rispettabilissima a cui vogliamo e dobbiamo rendere ampio omaggio, siccome a quella che afferma la separazione fra essere e conoscere, innegabile nonchè possibile appunto nel momento non logico ma alogico del pensiero e vede erompere da questa inevitabilità il dramma filosofico della mente umana. Se questa separazione fosse impossibile, essa dice, il problema gnoseologico non sarebbe. Fosse vero, che l'essere come realtà eterogenea dal conoscere non esistesse! Fosse vero, che l'essere fuori di noi e senza di noi cioè senza essere un fatto di conoscenza per un essere conoscente fosse niente! Ciò che resta, tolto il conoscere, sarà impensabile, è naturale; ma con ciò non è ancor detto che l'impensabile sia il nulla. L'essere reale fuori del pensiero balza fuori automaticamente da tutte le forme e da tutte le tendenze del pensiero comune, che non è filosofia, certo, ma che ha un valore immenso come oggetto della filosofia. Davanti al veto dei metafisici-gnoseologi soggettivisti, i quali comandano al pensiero comune di dover essere diverso da quello che è, e diventare coscienza della soggettività, il pensiero comune — con quella resistenza passiva del dato di fatto di tale imponente valore che contro di esso si spezza ogni fascino intellettuale — il pensiero comune non obbedisce. E non obbedisce perchè non può. Così il

dell'idealismo che l'essere è identico al pensiero; l'unica realtà è il pensiero, la realtà ideale data nella coscienza; il divenire del pensiero è il divenire della stessa realtà. (*op. cit.*, pag. 115). Con che, a mio parere, non si vuol già dire che il *pensiero sia il creatore della realtà,* perchè questa allora sarebbe di riscontro al pensiero pensante come qualche cosa di estraneo ad esso, almeno come la sua creatura. Il pensiero stesso è la realtà e la realtà stessa è pensiero. Pensiero e realtà sono la stessa cosa. Dunque il pensiero da questo punto di vista non è il creatore delle realtà, più di quanto non sia il creatore di sè stesso.

Digitized by Google

«tu devi» del soggettivismo assoluto riesce inefficace, perchè non c'è dovere fuori del potere (1).

Se non che tutta questa serie di objezioni intrecciata con tanta apparenza di verità che cosa diventa di fronte ad una critica la quale non accetti ad occhi chiusi il principio che ne forma la pietra angolare cioè che l'impensabile — come reale esistente, fuori di noi e senza di noi — sia affermato dal pensiero comune? Allora, scossa la base, ogni ostacolo crolla. Per l'opposto la nostra tesi riceve la dimostrazione più calzante e rigorosa che si possa desiderare. E valga il vero. All'istanza della pensabilità dell'impensabile, sia pure l'impensabile erompente dal pensiero degli ignoranti (a cui si vuole accordare tanto valore di resistenza) noi opponiamo quest'altra: che tanto vale l'impensabile posto dal pensare comune, quanto l'insensibile posto dal sentire comune, quanto l'involontario posto dal volere comune. Dov'è più adunque il senso umano in una protesta che non ha senso comune, mentre vorrebbe appellarsi solo ad esso? Ma guardiamo meglio quanto vogliamo stabilire.

Si afferma l'esistenza reale d'un oggetto senza di noi. E forse che la negheremmo noi che poniamo il pensiero come attività distintiva e unitiva di soggetto in genere (riferente) in rapporto ad oggetto in genere (riferito)? Secondo il nostro debole avviso noi, non come meri soggetti ma come uomini (2), non siamo che una individuazione del pensiero reale che è tutt'uno coll'universo. Fuori di noi, senza di noi, crediamo bene che l'oggettività esista in infiniti modi: ma non senza un soggetto qualunque. Non sarà più il soggetto nostro, beninteso: ma

(1) Queste objezioni, nella loro vivace solidità, mi vennero affacciate in una ammirabile lettera dal Tarozzi, e in forma piena di così nobile ardore e così penetrante che non è possibile ricusare una risposta.

(2) In queste argomentazioni si rischia di cadere in molti equivoci se non si distinguono due significati diversi della parola *noi*. Per alcuni il *noi* è il termine soggettivo della relazione S r O cioè solo un S; per altri è l'uomo. Ma l'uomo, come in seguito si nota, è non solo soggetto ma assai di più, perchè è un'individuazione del tipo S r O. Ogni individuazione del tipo S r O (umana o non umana) lascia sempre fuori di sè altre innumerevoli individuazioni analoghe. Diremo dunque che nulla esiste fuori del pensiero, benchè innumerevoli individuazioni del tipo S r O esistano fuori di noi, cioè della nostra umana individuazione subobjettiva.

Digitized by Google

sarà ancora sempre la soggettività d'un'oggettività. E poniamo pure che per una via oscura anche non conoscitiva (e quindi più attendibile del pensiero comune!) io mi persuada che qualche cosa esiste fuori di noi e senza di noi, poniamo pure che non l'impensabile ma l'*impensato da noi* non sia il niente e così per rispetto al passato, come al presente, come al futuro, o anche rispetto ad altri spazj irreducibili al nostro e variabili all'infinito, che è poi ciò che pensiamo noi, nè più nè meno. Sarà forse allora troncata ogni possibilità di pensiero? No, saremo ancora e sempre da capo; dal momento che noi poniamo il pensiero nella sua essenza come attività distintiva e unitiva di soggetto (riferente) in rapporto ad oggetto (riferito).

Questo è il cardine vero della questione. Rigetteranno solennemente questa interpretazione i nostri oppositori. Noi però la invochiamo a buon diritto come l'unica che possa tutelare e guarentire ad un tempo ciò che riteniamo per verità, almeno fino a prova contraria.

Già s'intende che ribatteranno: ma pensiero non è già impersonale attività distintiva e unitiva di soggetto in relazione ad oggetto, ma esclusivamente soggettività, che pone sè in rapporto con l'oggettività. Ma allora la questione trovasi ridotta alla sua vera forma che è la seguente: che è propriamente il pensiero? mera funzione subjettiva o subobjettiva?

Per sostenere quest'ultima interpretazione io comincio a notare che l'uomo stesso non è solo soggetto ma assai di più, essendo soggetto (riferente) e oggetto (riferito). Anzi il vero centro vitale dell'essere umano mi pare il nesso del soggetto e dell'oggetto; quivi l'unità concreta della nostra attività, quivi il principio reale della nostra individuazione. Ciò premesso, ripugna l'affermare che il pensiero — che è la proprietà più caratteristica della nostra umana natura — sia solo la proprierà di una parte nostra (per quanto importante) cioè del soggetto. Ma che dico d'una parte? d'un'astrazione esclusiva devo dire, perchè la natura umana è unità viva e impartibile. Quindi concludo che il pensiero è funzione essenzialmente subobjettiva già nella sfera reale dell'umanità.

— E sia pure, replicheranno, ma come fate a dimostrare che tutto ciò che è vero dell'umanità sia pur vero dell'universo?

Digitized by Google

— Piano, risponderemo noi, tanta pretesa non è la nostra. Prima, stringiamo i conti, ci opponevate che il pensiero, il quale non sia funzione subjettiva, è una favola. E noi provammo all'opposto che il pensiero umano è funzione subobjettiva. Ora voi intendete per fermo di negare che non v'è pensiero fuori di noi, e ce ne vietate anche l'ipotesi.

Ma poichè — come provammo — pensiero è subobjettività, voi finite necessariamente coll'affermare che non c'è altra subobjettività oltre l'umana nell'universo. E non è questo un argomento a rovescio? Perocchè, se per la nostra ignoranza non l'ammettiamo noi, ne avete voi forse qualche migliore notizia? Per contro è falso che una tale ignoranza indebolisca del pari la nostra tesi della possibilità d'una realtà, senza umanità bensì, ma non senza subobjettività cioè non senza pensiero, perchè ci rimangono aperte altre vie a rendere più attendibile il nostro ragionamento. Infatti, se l'uomo fosse l'unica subobjettività, la sua natura avrebbe una diversità sostanziale da tutto il resto, la sua funzione sarebbe un'incognita impenetrabile, la sua esistenza sarebbe un miracolo. Noi invece riteniamo che sì l'umanità come ogni altra individuazione possibile pur differente d'ordine di grado o di funzione non già d'essenza, vada soggetta a quelle stesse leggi e condizioni che valgono per tutti i fenomeni. Il fenomeno pertanto che chiamiamo umanità non è altro che una trasformazione di quegli elementi e di quelle forze che colla incessante attività di composizione e di scomposizione formano tutte le cose. Quando già fossimo disposti a concedere che fatto psichico possa avvenire in organismi privi di sistema nervoso (1) non dovrebbe più parerci impossibile l'ipotesi d'una realtà subobjettiva senza umanità, cioè dunque d'un pensiero fuori di noi.

(1) Alludo a quell'ipotesi analogica di cui fa cenno lo stesso Tarozzi: « Ma se si potesse empiricamente stabilire che fatto psichico avviene (siano pur soltanto fatti di sensibilità elementarissima) in organismi che di sistema nervoso sono privi? Certamente, in questo campo non è ancora tutto ben chiaro ». *(Empirismo filosofico.* Estr. Rivista di Filos. Anno IV, fasc. III, 1912, pag 20). E più avanti: « ... dato che fosse dimostrato che il sistema nervoso ha una funzione conduttrice e unificatrice, non produttrice dell'irritabilità e dato quindi che l'irritabilità sia proprietà generica, ridiventa plausibile pensare che qualunque azione conduttrice e unificatrice potrebbe produrre in qualunque corpo gli

Digitized by Google

E nulla vieta che si pensi ad un pensiero così universale da poter essere costitutivo di tutta la realtà, se lo si ponga unicamente come attività distintiva e unitiva di soggetto in rapporto ad oggetto senza aggiunte di determinazioni particolari.

Fatta questa necessaria eliminazione d'ogni pretesa mirante ad escludere che non vi sia altra subobjettività oltre l'umana nell'universo, andremo ancora toccando alcuni punti che servono a dare un risalto maggiore alla nostra tesi.

— Morti noi, morto tutto? — No. Resterà, per lo meno, la subobjettività che non è la nostra, ma che è pure sempre in relazione già fin d'ora con noi, benchè all'infuori della nostra notizia (coscienza chiara). Aggiungiamo questo per togliere ogni via di scampo all'affermazione dogmatica dell'essere in sè, indipendente da ogni pensiero. Volete porre l'essere in sè d'un certo reale indipendente da ogni pensiero *nostro?* Ponetelo pure, ma voi dovete ammettere che tutto è legato in qualche modo nell'universo, anche quel vostro in sè, che senza esser legato ad altro sarebbe nulla, perchè, come dice l'Eucken, in nessun modo potrebbe toccarci, nè muoverci, nè commuoverci, e nemmeno a titolo di problema (1). Nessun reale a rigore è separato da tutto il resto, ogni reale preso assolutamente in disparte, spogliato cioè d'ogni carattere che implichi relazione, è peggio d'una fisima; non può mai essere oggetto di discussione tra persone intelligenti. Però lo accetti chi vuole. Tutto è relativo nella realtà e per la realtà; tutto è relativo nella conoscenza e per la conoscenza. È all'attività della relazione universale con la pienezza unitiva e distintiva dei suoi termini riferentisi e riferiti che noi crediamo di poter dare ancora il nome di pensiero. Noi crediamo che lo sviluppo sterminato delle individuazioni, che la relazione universale può ricevere non sia altro che lo sviluppo della funzione subobjettiva del pensiero, tipo di tutte.

Ciò posto, insisterò sopra un altro punto che mi pare impor-

---

stessi risultati che colla presenza del sistema nervoso si producono, qualora in questo corpo la meccanica dell'irritabilità sia perfetta e complessa come nel protoplasma animale ». *(Ib.* pag. 21). Mi par superfluo avvertire che la tesi filosofica della realtà subobjettiva anche senza umanità non dipende dall'ipotesi biologica della sensibilità organica senza sistema nervoso.

(1) EUCKEN. *Les grands courants*, Paris, Alcan, 1911, pag 143.

Digitized by Google

tantissimo cioè sul modo di studiare la realtà per afferrarne il principio fondamentale.

I più hanno l'abitudine di studiare i processi dall'inizio, come se la natura manifestasse meglio il suo segreto nelle origini. Ma vorrei un po' vedere qual critico oserebbe negare che una pianta meglio riveli la sua essenziale virtù nel fiore e nel frutto che nelle radici. Io dunque, e sorridano pure della mia semplicità i dottori del metodo delle origini, io mi riprometterei assai più di bene per la filosofia da uno studio della realtà nei suoi risultati espliciti, perchè quivi nella forma più progredita si trova il compendio più ricco e la suprema realizzazione dell'universo.

Pure c'è chi non ha mai sospettato questa profonda verità e quindi si aggira ancora nei paraggi della materia e del senso, e non attinge l'atto vivo e concreto dello spirito e del pensiero puro. Frattanto non è più probabile che il segreto della realtà si mostri meglio nelle sue più alte forme di individuazione? Non è più filosofico insomma cercare la vera essenza del principio fondamentale nel prodotto avente il massimo contenuto? E trarne il nome più da questo che dal genere infimo? In questa teoretica esaltando il valore del pensiero non s'è voluto fare altro. Ne conseguita forse, come potrebbero pretendere alcune fantasie troppo accese, che si voglia far *tabula rasa* dell'esperienza e perfin delle scienze, perchè in esse non c'è ancora la verità superiore del pensiero puro cioè della filosofia? Non sarebbe allora il rimedio peggiore del male? Ma la conoscenza speculativa, secondo noi, ha ben altro scopo. Essa non è punto una rinunzia ma una conquista, vale a dire un aumento di verità.

Nella ricerca del principio essenziale dell'universo, la questione dunque è di vedere quale sia quella forma di individuazione in cui l'attività universale ha raggiunto più veramente sè stessa. Io dico che questa forma che rivela il massimo della virtù del principio fondamentale dell'universo è il pensiero come attività unitiva e distintiva di soggetto (riferente) in relazione ad oggetto (riferito) e ravviso in ogni individuazione reale senza eccezione la trasformazione variabile all'infinito della stessa attività. Concludendo, non v'è dunque alcuna ragione plausibile di contestare che la realtà sia, in tutte le cose, ciò che in radice e in fiore è il nostro stesso pensiero.

Digitized by Google

§ 3. — Certo se si intende il pensiero (in s. s.) come semplice funzione categorica soggettiva (il puro momento soggettivo della coscienza), non ha nessun senso il dire che il pensiero è l'unità psicofisica del reale: il pensiero, in questo caso, e il pensato (come, più elementarmente, il fattore psichico e il fattore fisico) sono due correlativi che non possono essere disgiunti senza disgiungere quella relazione intima che è la realtà universale. Ma la contradizione cade, se per pensiero s'intende tutta la relazione attiva della soggettività e della oggettività dell'esperienza con la reciproca autonomia dei due termini inseparabili.

Insistiamo dunque sul principio che in ogni caso non abbiamo mai a fare con altro che col pensiero reale. Il valore del pensiero è il valore dell'unità attiva della realtà.

Questa, come già notammo (§ 8), è la pietra angolare di tutta la nostra speculazione, assai vicina in questo al punto di vista dello Schuppe il quale dichiara che l'essere reale è nè più nè meno che il pensiero concreto con tutte le sue determinazioni.

Senza dubbio noi non possiamo afferrare questa suprema verità restando nei due mondi inferiori dell'esperienza e della scienza (benchè questo ultimo mondo sia non una continuazione semplice di quello ma un grado qualitativamente superiore). Ma in virtù della doppia ed una esigenza del pensiero, sorgente di tutti i valori, per cui ogni dissidio gradatamente orienta lo spirito verso l'unità e ogni armonia gradatamente gli disvela una nuova ricchezza, gradatamente si compie la rivelazione della verità universale a cui ogni singolo spirito mira senza pervenirvi mai.

L'inesausta tendenza dell'unità verso la dualità e della dualità verso l'unità risponde certo ad un'insoddisfazione naturale d'ogni cosa, che non è se non il riflesso, in ogni essere della natura essenziale del pensiero. Ogni individuo ha per così dire due lati e — metaforicamente parlando — due gioie e due dolori: quello della dualità e quello dell'unità. Ogni soggetto rivela per sè stesso il suo oggetto e viceversa; ogni dualità la sua unità e questa quella; ogni gioia porta seco inevitabilmente il suo dolore; ogni dolore è il sospiro di una gioia. Ognuno esprime nella sua sfera la profonda inquietudine della separazione e la profonda ebrezza dell'unione immanente alla natura

Digitized by Google

doppia e una del pensiero. Ogni stato passato o attuale delle cose è in qualche modo un'illusione di fronte allo stato successivo. L'unità esclusiva? un riflesso illusorio della dualità; la dualità esclusiva? la parvenza ingannatrice dell'unità.

Ogni affermazione monolaterale è priva di senso. Per contro la sintesi attiva delle due esigenze è la conciliazione del soggetto con l'oggetto, dello spirito con la natura, della libertà con la solidarietà, l'unità del teoretico e del pratico da cui scaturisce ogni reale. Siete davanti all'uno? Cercate il doppio. Siete davanti al doppio? Cercate l'uno. Fuggite l'esclusivo. Pensate sempre l'integrale unità distintiva e unitiva, soggettiva e oggettiva, psicofisica, reale e ideale.

Ora si dovrebbe comprendere meglio come e perchè si sia affermato antecedentemente che i sistemi esclusivi vanno incontro a difficoltà insormontabili. Il pensiero filosofico giunto al massimo grado della sua purezza (pensiero puro), come dicemmo, non vuole e non può contentarsi nè della conoscenza empirica nè della scientifica, nè del soggettivismo nè dell'oggettivismo, nè del monismo semplice nè del pluralismo (dualismo moltiplicato), nè del realismo nè dell'idealismo, perchè è insieme processo distintivo-unitivo, subobjettivo, mono-dualistico, psicofisico, reale-ideale.

Indi apparisce non solo qual profondo divario separi il nostro sistema dai precedenti, ma qual intimo nesso lo stringa all'indirizzo del monismo. Facciamo ancora un cenno di questo punto, per mettere più in chiaro il sistema che abbiamo delineato.

Noi affermiamo che se il reale è uno, non può essere nè soggettivo nè oggettivo; inoltre stabiliamo che i due termini correlativi sono l'uno *condizione necessaria* della possibilità dell'altro. Infine concludiamo che l'unità universale della dualità non è un *tertium quid* di fronte ai termini, quale entità indipendente da essi, ma neppure un mero fenomeno d'illusione; perchè anzi, propriamente parlando, è il tutto.

A questa integrale unità polarizzantesi, per così dire, nella dualità e quindi nelle infinite dualità psicofisiche dell'universo, crediamo di dover dare il nome di pensiero universale, non per ridurre la realtà al pensiero soggettivo dell'uomo, non per derivare la materia dallo spirito, non per fare una mutilazione

Digitized by Google

comoda del reale, non per fare un'ipostasi arbitraria, anzi assurda e senza utilità, ma per proseguire una tradizione solenne.

Il pensiero quale compendio attivo d'una pluralità in un'unità ed esteso al processo costituitivo dell'universo, non è principio nuovo nella storia della filosofia. Come preannunziato dall'insufficienza del λόγος e della νόησις nell'antichità, trovò da prima un'applicazione enorme nell'*Ethica* di Spinoza, che pose il pensiero come attributo della sostanza e l'attributo come esprimente tutta intera l'essenza eterna ed infinita; infine raggiunse il suo *nisus* formativo nella dottrina di Kant, il quale insegna che la realtà non è il limite del pensiero, bensì lo stesso pensiero non ostante il noumeno, residuo della vecchia metafisica.

Questo nuovo indirizzo che si diede agli studi speculativi dopo la potente spinta di Emanuele Kant non si perdette più; anzi sempre meglio impose alla filosofia la necessità d'intraprendere l'analisi più accurata e più severa del pensiero in vista di chiarire la realtà. I continuatori di Kant pertanto s'applicarono con profonde e geniali meditazioni a questo lavoro capitale. I loro sistemi formano quasi una catena continua. E chi facciasi a riandare la storia del pensiero come unità sintetica universale da Kant ai giorni nostri deve rimanere attonito della leggerezza con cui questo indirizzo viene da alcuni travisato o pervertito o quasi trasandato, mentre la realtà fuori del pensiero diventa un non senso (1), e tutte le ricerche sulla concezione dell'universo fuori del pensiero cominciano e finiscono fuori della filosofia.

Dobbiamo però ricordarci che la tesi del pensiero cosmico non dà più luogo alle domande: chi è?, che cos'è?, dov'è?, quand'è? Se fosse un *chi*, sarebbe un soggetto; se fosse una *cosa*, sarebbe un oggetto; se fosse in un *dove*, non sarebbe il dovunque; se fosse in un *quando*, non sarebbe il sempre. Neppure il pensiero universale come totale realtà può considerarsi come la semplice generalizzazione del pensiero individuale.

---

(1) Pur ammettendo l'inesistenza della realtà fuori del pensiero come processo cosmico, si noti sempre per contro, che l'inesistenza d'una realtà fuori del pensiero individuale è, non solo, ammissibile, ma richiesta dalla natura distintiva del pensiero.

Digitized by Google

§ 4. — Per togliere ogni ambiguità al significato delle parole, desidero ancora per un momento insistere su questo punto. Pel fatto innegabile che ogni individuo — parte dell'universo — è reale, siamo noi forse costretti a concludere che la realtà universale non sia che la generalizzazione dell'individuo?

Egualmente, pel fatto innegabile che ogni individuo, — parte dell'universo — è pensiero, non siamo forzati a concludere che il pensiero universale come universale realtà non sia che la generalizzazione del pensiero individuale. Certo l'espressione pensiero universale detta ad un individuo non preparato risveglia nella sua mente l'imagine del suo proprio pensiero pantografata, per così dire, all'infinito.

Ma come la realtà universale non è un concetto artificiale che si formi, ad esempio « mediante la comparazione delle rappresentazioni, l'astrazione delle note identiche e la loro sintesi in una rappresentazione ideale e tipica » ma è la *realtà universale;* così è del pensiero universale come totalità. Apparentemente, dal pensiero individuale del pensiero come universale realtà al pensiero come universale realtà il passo è breve; quindi i due pensieri vengono erroneamente identificati. E il non aver compreso questo è forse il torto più grave di coloro che confondono il pensiero puro (che è il pensiero filosofico scevro, quanto più sia possibile, dalle impurità abituali del pensiero comune) col pensiero come realtà universale (che è nientemeno che la stessa realtà).

Si rammenti un'altra distinzione capitale, ribadita le tante volte. Il pensiero universale dell'individuo pensante non è il pensiero universale coestensivo con l'intiera realtà. La formazione del primo si esplica con la storia della umana conoscenza. Da quando il pensiero umano, attuantesi nei varj individui cominciò a funzionare filosoficamente, passando dallo studio dei dati a quello delle leggi e dell'universo il pensatore non ebbe forse ragione di affermare sempre più vasta e più profonda la sfera della propria attività? Che il pensiero umano aumenti man mano in estensione e in comprensione e in fondo agogni a diventare universale cioè ad adeguare l'universalità del reale è un'ipotesi che si può concedere senza difficoltà. Ma questo pensiero, anche esteso per ipotesi all'universale, sarà sempre sog-

Digitized by Google

gettivo e quindi non sarà mai identico senza residuo al pensiero come universale realtà. E questo è il lato importante della questione. Un senso del più meraviglioso splendore potrà riempire il pensiero del filosofo giunto al massimo grado di purezza. Dobbiamo tuttavia riconoscere che la realtà universale come pensiero è ben altro. Una cosa è il pensiero della vita, altra cosa la vita; una cosa è la realtà, altra cosa è il pensiero della realtà; una cosa è il pensiero soggettivo universale del pensiero come universale realtà, altra cosa è il pensiero subobjettivo come universale realtà. Che poi il pensiero come universale realtà non sia un mito è presto inteso. Nel vastissimo senso della parola, pensa tanto l'uomo quanto l'universo, come infinita attività unitiva e distintiva di S r O. (Giacchè questo e non altro è il senso e il valore che noi diamo al pensiero coestensivo colla realtà).

Ma a quanto ci risulta solo gli uomini pensano sapendo di pensare. Vuol dire che il pensiero può svolgersi in varie forme e poniamo anche infinite, perchè la sua forma formativa essenziale è d'essere attività unitiva e distintiva di S r O e questa è l'orditura dinamica di tutta la conoscenza e anche quella di tutta la realtà. Ora non potendosi ritenere che due cose aventi in comune le stesse fondamentali proprietà siano essenzialmente differenti, la tesi della realtà come pensiero non è priva di ragione, concorrendo anzi a spiegare l'infinito potenziamento del pensiero reale. Alla conclusione di questo comune poi si arriva (come vedemmo nei §§ anteriori) nel modo seguente. Dopo preliminari analisi di gnoseologia e metafisica, da un lato troviamo che attività unitiva e distintiva di S r O è pensiero (in senso universalissimo). Dall'altro che la realtà è attività unitiva e distintiva di S r O.

Quindi concludiamo che realtà è pensiero.

E a questa conclusione pare impossibile sfuggire. Lunga e vivace è stata la discussione nella storia della filosofia circa la natura del tutto e lo sarà sempre.

Io ritengo savio partito non optare per alcuna soluzione unilaterale per optare sinteticamente per tutte.

Non è facile eclettismo; è presa di possesso del senso e del valore concreto della conoscenza e della realtà. Un numero davvero grande di fatti tende a dimostrare che ogni atto conoscitivo

Digitized by Google

come ogni reale si può paragonare ad un magnete che pure è attività distintiva e unitiva di S r O. Ma non lasciamoci illudere dai paragoni. Riconosciamo più tosto che v'è una forma di conoscenza in cui i varj aspetti della realtà sono fusi insieme, come fattori d'una stessa unità che tutto distingue e tutto abbraccia così ogni soggettività come ogni oggettività, senza essere a sua volta nè solo l'una nè solo l'altra. Chiamiamo universale il pensiero che pensa questa realtà cosmica nel senso e nel valore universalissimo sopraindicato. Tanto più il pensiero soggettivo si purifica quanto più si approssima al momento in cui, rifiutando ogni terzo arbitrariamente posto oltre il soggetto e l'oggetto, prende atto dell'unità attiva dell'uno in rapporto distintivo ed unitivo con l'altro, cioè ristabilisce la concretezza di quella corrente universale che è la realtà.

Ma, più vi riflettiamo e più comprendiamo che, tra l'attività del pensiero universale a cui tende il soggetto speculante e l'attività universale che è tutta quanta la realtà, la differenza è enorme e insopprimibile.

Quella è e sarà sempre l'attività del pensiero di un sè, anche se potesse elevarsi al suo massimo grado di purezza speculativa cioè una parte della realtà; questa è e sarà sempre l'attività integrale, cioè la potenza evolutiva d'ogni soggetto (riferente) in rapporto distintivo e unitivo con ogni oggetto (riferito), cioè tutta la realtà.

Solo in quest'ordine di idee sarà possibile trovare il senso della presente dottrina del pensiero come unità psicofisica dell'universale e parecchi degli attuali problemi gnoseologici e metafisici che tanto ci turbano, saranno lasciati indietro, io credo, come difficoltà omai superate per sempre.

Digitized by Google

RIEPILOGO

—

Stimo pertanto che sia pregio dell'opera compendiare qui, ancora una volta, le tesi teoretiche fondamentali che ci tracciano la via da tenere per la soluzione dei problemi aitiologici che seguiranno. Da questa teoria — che in fondo è l'espressione della maniera con cui noi pensiamo cioè viviamo e in certo senso crejamo il nostro mondo — si potranno ricavare alcuni risultati importanti, fra i quali, come vedremo: il superamento del mondo contingente, il riconoscimento del valore soggettivo e oggettivo della causalità nell'universo senza cause prime nè fini ultimi, la fusione della necessità e della libertà nell'attività autocausativa del soggetto, verità fecondatrice dell'ordine morale.

Secondo noi, non vi sono due mondi separati; nè v'è un mondo che sia semplice rispecchiamento inerte d'un altro, epifenomeno senza valore d'un fenomeno.

La realtà è unica ma psicofisica cioè bipolare, come se una corrente sola, circolandovi perennemente, la polarizzasse: realtà qualitativa e quantitativa, interna-esterna, dinamico-meccanica, inseparabilmente subobjettiva, concretamente progressiva.

Non possiamo ammettere che il corpo eserciti una sua azione specificatamente fisica sull'anima, nè che l'anima eserciti un'azione assolutamente psichica sul corpo.

Per qualunque fenomeno, affermato psichico o fisico, si effettua un immancabile accompagnamento fisico o psichico, mentre i due aspetti alla nostra esperienza appajono per l'ordinario in ragione inversa.

Digitized by Google

Ma in ogni caso un solo determinismo causale, e sempre a base psicofisica, si realizza.

Respingiamo pertanto decisamente ogni psicogenesi assoluta come ogni assoluta fisiogenesi, nel senso d'un'azione che nasca solo da fonte psichica o da fonte fisica esclusivamente.

Respingiamo ogni sintesi gnoseologica che si faccia in nome d'un solo termine del rapporto conoscitivo, o d'una sola forma o d'un solo grado — sempre relativo ! — della conoscenza o della vita dello spirito, come neghiamo ogni sintesi metafisica che si faccia in nome d'un solo momento — sempre relativo ! — della realtà.

Tutti i momenti della realtà sono interferenti ; però fra la tesi e l'antitesi v'ha modo di distinguere, coll'astrazione, una diatesi senza cui la sintesi dialettica (1) sarebbe impossibile.

In base a questi principj possiamo rappresentarci l'universo come un sistema di sistemi di unità bipolari, semplici o composte, in dipendenza reciproca.

Nei sistemi composti di elementi bipolari orientati intorno ad un punto, chiamiamo psiche l'insieme delle proprietà dei poli omonimi raggruppati nel centro (attività psichica interna) ; corpo fisico invece la massa dei poli opposti, coll'insieme delle loro proprietà (attività fisica esterna).

Ogni essere vivente è un sistema di unità psico-fisiche orientate attorno ad un centro, e così costitutive d'una doppia e pure unica attività in progresso, *nel termine soggettivo,* verso l'autocoscienza.

L'insieme di tutti i sistemi psicofisici circostanti ad ogni soggetto, compreso il suo corpo, costituisce il suo mondo esterno, il suo ambiente o il suo mondo di percezione.

Si comprende allora che, per la distinzione empirica del soggettivo e dell'oggettivo non basta ricorrere ad un' astrazione convenzionale e in fondo assurda e contradittoria come fa il Wundt (2), ma vuolsi tener conto d'una particolare disposi-

(1) La realtà universale del pensiero è dialettica, secondo noi, nel senso che non lascia nulla fuori della relazione. Per questo senso cfr. Masci, *Un metafisico antievoluzionista. (Gustavo Teichmüller).* Estr. dal Vol. XXII degli *Atti* dell'Ac. d. Scienz. m. e p. di Napoli, 1887, pag. 24.

(2) Questa objezione è già stata rivolta — nella parte storica — contro la dottrina del Wundt, ma non sarà forse inutile che, in altri termini, si ripeta

Digitized by Google

zione o costituzione degli elementi psicofisici che bisogna assumere come dato di fatto, non potendosi dare di essa una spiegazione più strettamente rispondente alle esigenze del sapere.

E sopratutto si capisce che è inutile arrovellarsi nell'impossibile tentativo della riduzione di certe irreducibilità che ci presenta l'esperienza, quale è quella che ci presenta l'unità e la differenza del fatto psicofisico. Ciò è stato provato con ammi-

qui. Il W., per la distinzione dell'esperienza, in sè unica, nei due punti di vista dell'oggetto e del soggetto, ricorre, com'è noto, a questo giuoco d'astrazione. Se facciamo astrazione, egli dice, dal soggetto conoscente, abbiamo la realtà indiretta, oggetto delle scienze naturali (esperienza mediata o concettuale); se annulliamo quell'astrazione e i suoi effetti e investighiamo l'intero contenuto dell'esperienza nella sua relazione col soggetto e nelle qualità che sono immediatamente attribuite ad esso dal soggetto, abbiamo la realtà diretta, studiata dalla psicologia (esperienza immediata). (W. *Compendio di psicologia*. Trad. Agliardi, § 1, 2).

Ma questo giuoco è assurdo e contradittorio.

Infatti, in primo luogo, è senz'altro manifesto che, se la distinzione dei due punti di vista si compie in base all'astrazione dei fattori soggettivi che entrano nell'esperienza in sè unica, questi fattori devono già essere in qualche modo distinguibili dai fattori oggettivi. Ma questo importa la presenza d'un punto di vista distintivo anteriore allo scindersi immediato di ogni esperienza nei due fattori wundtiani del contenuto (oggetto dell'esperienza) e della cognizione di questo contenuto (soggetto conoscente). Ciò che è assurdo.

In secondo luogo, se il W., dal suo punto di vista psicologico, chiama soggettivo, non ciò che resta in ogni reale esperienza fatta l'astrazione del fattore oggettivo, ma l'intero contenuto dell'esperienza, annullata quell'astrazione e i suoi effetti; come può parlare d'un'astrazione dei fattori soggettivi che entrano nell'esperienza in sè unica? Questo importa che i fattori soggettivi dei quali si fa astrazione, per dare origine agli oggetti dell'esperienza, non siano l'intero contenuto dell'esperienza. Ciò che contradice al punto di vista del W., perchè altrimenti l'astrazione del soggettivo si ridurrebbe all'annullamento dell'intero contenuto dell'esperienza.

Concludendo, il W. ha ragione d'affermare che l'esperienza è in sè un tutto unico, il che poi significa che la realtà è in fondo unica. Ma in primo luogo, quasi lasciando supporre che la distinzione dei due punti di vista (psichico e fisico) soppraggiunga in questa unità per effetto d'un'astrazione successiva puramente convenzionale, nonchè impossibile, non riconosce a sufficienza i diritti del dualismo. In secondo luogo, col ridurre a soggettività l'intero contenuto dell'esperienza si mette pericolosamente sopra una tal china che rende inevitabile la caduta finale nel soggettivismo. Per evitare queste conseguenze noi affermiamo subito che la via della speculazione è quella che parte nettamente dal realismo ingenuo cioè dal dualismo e arriva al monismo sintetico. Noi giungiamo al riconoscimento della realtà in sè unica, non partiamo da esso. Riconosciamo poi che la realtà è tutta e sempre psicofisica in sè, non già o psichica o fisica per semplice gioco d'astrazione, e che è tale perchè essa è pensiero cioè attività distintiva e unitiva di soggetto in relazione ad oggetto.

Digitized by Google

rabile certezza dallo Schelling al Masci, al quale propriamente dobbiamo le due grandi verità metafisiche che hanno orientata la nostra critica fin qui (la prima che la realtà è psicofisica nella sua essenza, la seconda che la realtà è retta dalla legge dell'individuazione progressiva dello spirito, penetrante nella nostra esperienza nella forma dello spirito umano e dei suoi valori e perveniente nel termine soggettivo all'autocoscienza). Con impareggiabile chiarezza ricorda egli che « il procedimento della conoscenza non può essere altro che quello della riduzione dei fatti nei limiti della intelligibilità. Oltre questi limiti, bisogna stare al fatto medesimo della loro distinzione ed ammettere i nessi che esso ci presenta ». « Noi ci illudiamo, egli ammonisce, quando crediamo, che l'intelligenza richieda qualche cosa di più oltre i nessi più generali dei fenomeni » (1).

Tale il valore del fatto in genere, tale in particolare quello dei fatti che il Masci registra e interpreta in ordine al concetto dell'unione e della distinzione psicofisica della realtà. Se non che noi crediamo di dover integrare il principio dell'unità psicofisica del reale concependo la suprema attività come genere massimo di quella stessa attività che si manifesta nell'uomo come pensiero (2). Solo in questo modo crediamo che si possa superare ogni sistema di monismo sia unilaterale sia neutro, di dualismo, di parallelismo, di pluralismo (3).

Quindi, in modo un po' criptico, a dire il vero, ma in fondo espressivo della più sintetica verità, stringiamo tutto il discorso in un sillogismo: relazione (S r O) è pensiero (in senso u.);

(1) Masci, *Il materialismo psicofisico, III Parallelismo e monismo,* pag. 14-16.

(2) « Il pensiero, ricorda il Martinetti, non è mai un'attività puramente formale, subjettiva ed esteriore al contenuto, ma è sempre un pensiero reale ». (Martinetti, *op. cit.* pag. 463-4).

(3) Per noi, sostenitori del pensiero come universale subobjettività non ha senso dire che il mondo non esiste che come l'oggetto d'un pensiero infinito, nè che il pensiero è la causa della vita, etc. Sono i sostenitori della risoluzione della realtà nel pensiero in s. s. che hanno rovinato il credito della funzione veramente universale e reale del pensiero. È l'interpretazione esclusivamente astratta e soggettivistica del pensiero che, per la sua insufficienza, non cessa di provocare meritamente le satire dei realisti; mentre è solo acquistando coscienza del carattere subobjetivo del pensiero e della sua realtà anche extra-umana che è possibile superare la fissazione del pensiero soggettivo, vero e proprio negatore del pensiero reale.

Digitized by Google

realtà è relazione (S r O); dunque la realtà è pensiero (in senso u.).

Con questa modificazione il punto di partenza della questione filosofica non rimane affatto mutato. Basta ammettere che quello stesso principio universalissimo a cui si riduce il processo costitutivo del reale sia subobjettivo e psicofisico da cima a fondo. E, per procedere al problema causale, basta riconnettere il dinamismo intimo di questo principio col principio medesimo della causazione e considerare questo come il cuore reale dell'universo, senza farne l'ipostasi d'un concetto astratto. Così lo stesso pensare nel suo genere massimo viene interpretato come un causare. Certo è prudente tener ancora questo ultimo principio in conto d'un'ipotesi. Infatti, per poter affermare, con sicurezza, che ogni atto conoscitivo è atto causativo, bisogna prima stabilire che ogni relazione di conoscenza è relazione così logica come cronologica di due sistemi equivalenti. E noi non abbiamo mai potuto stabilire con buone e sode ragioni nè l'una cosa nè l'altra; perchè nella conoscenza empirica — che è contingente — manca la logicità razionale; nella conoscenza logica — che è necessaria — manca la temporalità sensibile. Ciò malgrado, sembra lecito congetturare (e almeno i più accorti e operosi conoscitori finiscono per intuirlo) che la nostra capacità di azione è anche in proporzione della nostra capacità di conoscenza.

Forse nessun altro principio filosofico ha un'importanza pratica più notevole di questo. E la ragione si può spiegare a bastanza facilmente, riflettendo che, se il principio fosse vero, quanto più e meglio l'uomo — col progresso del sapere — arriverebbe all'uso cosciente del suo potere causativo, tanto più e meglio, in un certo senso, egli stesso individuerebbe quell'immenso potere di causazione che si sviluppa continuamente nell'universo. Ma fermiamoci qui, per ciò che spetta al punto di partenza.

Quel che resta invece radicalmente mutato è l'apprezzamento del fondo della realtà, quindi tutta la situazione di spirito che costituisce il punto d'arrivo della metafisica.

E sorge il problema di vedere quali siano le conseguenze morali circa il senso della vita e del mondo, derivanti da questo

Digitized by Google

punto di vista che considera il pensiero come pervaso da quella stessa attività distintiva e unitiva di soggetto in rapporto ad oggetto.

Il monismo sintetico o meglio la tendenza al monismo così inteso è, secondo noi, la reintegrazione dei fondamentali diritti della natura e dello spirito. Quindi, esaurito l'esame della conoscenza e della realtà nei loro principj di certezza più generali e irreducibili, assicurata la validità del conoscere objettivo, riconosciuta la funzione prima, media ed ultima del pensiero, entro questi limiti, si possono affrontare ora i massimi problemi speculativi della causalità.

Digitized by Google

CAPO II.

Origine, valore ed uso dell'idea di causa.

§ 1. Origine delle idee in generale. Posizione centrale fra l'empirismo e l'apriorismo. — § 2. Origine dell'idea di causa nell'esperienza interna ed esterna. — § 3. Origine del principio di causalità. — § 4. Riassunto dei risultati più salienti. — § 5. Valore objettivo delle leggi causali. — § 6. Uso legittimo dell'idea di causa oltre i confini della scienza.

§ 1. — Se tale è la natura della conoscenza e della realtà, cioè pensiero come attività unitiva e distintiva di soggetto in relazione ad oggetto, come si risolve in generale la questione delle idee? La soluzione di questo problema ci aprirà il passo alla questione minore dell'origine dell'idea di causa come complemento della dottrina speculativa.

Fin dalla Sezione prima, avendo distinto la conoscenza empirica dalla scientifica, è stata posta la distinzione fondamentale tra le idee e i concetti. E l'indagine empiriologica ci ha permesso di assodare che tutte le idee in noi, cioè considerate rispetto alla nostra funzione conoscitiva (1), non sono altro che sintesi variabili, non uscenti fuori dal campo rappresentativo e

(1) Sopra la distinzione dei due problemi dell'origine delle idee in sè stesse o in noi, cfr. SPAVENTA, *La filosofia di Gioberti*, Napoli, 1863, pag. 468-9; e *Logica e Metafisica* (ed. Gentile), Bari, 1911, pag. 423-451. Com'è noto, l'idea, oggettivamente intesa, è l'*Ente per sè intelligibile* in commercio di presenzialità collo spirito intelligente, *quasi id quod intuemur et in faciendo imitamur et sequimur* (FORCELLINI); mentre, soggettivamente intesa, *Idea est id quod in mente est, dum mens cogitat.* (FACCIOLATI), *Instit. Log.*, Venetiis, 1789, pag. 26.

Digitized by Google

poi riflesse nell'associazione dei fenomeni esteriori. L'indagine epistemologica invece ci ha portato a riconoscere che, non l'idee (meramente empiriche e generiche) ma i concetti (in s. s.), a seconda che siano razionali o sperimentali cioè pure sintesi fisse di verità di ragione o sintesi fisse di verità di ragione e di fatto, vengono stabiliti con un processo rigoroso che la logica considera nella doppia teoria delle forme elementari e delle forme sistematiche.

Questa distinzione rinverga qui con ciò che dobbiamo riconoscere in ordine all'origine dell'idea di causa e del concetto di rapporto causale: che cioè bisogna distinguere la questione empirica della causalità dalla questione scientifica. Anche la considerazione psicologica ci porta al medesimo risultato; imperocchè i concetti come prodotti della ragione logica si devono ben distinguere dalle rappresentazioni come prodotti dell'immaginazione e della percezione. Il processo dell'immaginazione creatrice comprende i due momenti dell'analisi (dissociazione) e della sintesi (associazione). La ripresentazione dei medesimi elementi percettivi in associazioni diverse congiunta all'attività limitatrice ed elettiva dell'attenzione per un verso (analitico) e l'aggregazione degli elementi simili in una nuova associazione per l'altro (sintetico), imprimono nella coscienza i prodotti dell'immaginazione sotto forma di idee, intendendo per *idea,* in questo caso, non già la semplice immagine mentale di qualche cosa, ma il comune variabile d'un gruppo di rappresentazioni simili (sintesi non fissa). I rapporti secondo cui lo spirito pensa e collega le sue idee si impiegano poscia nelle affermazioni giudicative. Così si formano in noi le idee e i giudizj di sostanza, di causa e simili. Il processo psicologico di questa formazione delle idee in generale non ha bisogno di essere chiarito di più. Ben diverso è il processo della formazione dei concetti, imperocchè questi sono prodotti della ragione logica e non dell'immaginazione creatrice.

Due confusioni si vogliono dunque evitare accuratamente:

1° la confusione della rappresentazione e dell'idea;

2° la confusione dell'idea e del concetto.

Passiamo alla questione dell'origine della conoscenza aitiologica in generale. Qui la cosa si complica un poco, perchè la formazione del concetto (in s. s.) del rapporto causale non ha luogo

Digitized by Google

pel solo intervento della ragione logica sia perchè il concetto di rapporto causale cioè di legge causale è sintesi, come dicemmo, di verità di ragione e di fatto; sia perchè la sua certezza scientifica non può essere stabilita che col metodo sperimentale, la cui natura mista fu analizzata nella Sezione precedente. Però, se ci atteniamo al criterio di badare non al vero concetto scientifico (sperimentale) del rapporto causale, ma all'idea che ce ne formiamo abitualmente e che usiamo per regolarci nella vita pratica a scanso di grande lavoro mentale e di lungo tempo, dobbiamo ammettere altresì che la nostra mente non si arresta alla semplice imagine o rappresentazione delle cose singole, ma si eleva alla sintesi dei caratteri comuni di un gruppo di rappresentazioni simili, cioè all'idea d'alcun che distinto come causa o come effetto; quindi procede all'affermazione giudicativa dei rapporti di queste idee; e collega infine questi giudizj in un tessuto di raziocinj così compatto che può approssimarsi mirabilmente alla rete rigorosa della scienza. Analizzare le condizioni di questo stadio prescientifico della conoscenza causale, determinare ciò che può servir di base e di suggestione all'idea generica di causa, nell'ipotesi — non sempre gratuita — che le verità della scienza possano talora venir anticipate dall'esperienza, ecco la ricerca alla quale ora ci ingegniamo di rispondere brevemente. Ma, per rendere più chiara la dottrina precedente, mi sia lecito rincalzarne gli argomenti con più ampia considerazione.

A chi rifletta sulla natura e i limiti della conoscenza di primo grado, immersa nella contingenza, parrà subito chiaro che in essa la vera e propria conoscenza causale (nel senso della concezione esatta della causalità) (1) non ha luogo, perchè questa richiede un'analisi logica rigorosa ed una sintesi correttiva e integrativa del contenuto empirico dei gruppi di rappresentazioni e dei loro rapporti, il che non si può fare senza l'impiego

(1) È superfluo riflettere che la nozione psicologica della causa (come forza d'attività donde sgorga la produzione d'una cosa o d'un fatto) non è che un asilo d'ignoranza e una continua sorgente di equivoci e d'errori. Nutrita arbitrariamente dal senso comune, fu assunta trionfalmente dai teologi e dai moralisti; finchè divenne il *caput mortuum* d'ogni gnoseologia e metafisica delle cause. La sua sopravvivenza (parassitaria) è esiziale in filosofia.

Digitized by Google

di quelle condizioni, di quei mezzi e di quelle forme che costituiscono l'organamento logico della scienza. È necessario tener conto di questo fatto non solo per scoprire l'origine dell'idea di causa nello stadio più perfezionato dell'esperienza, ma anche per accertarne il legittimo uso. L'uomo nel primo grado di conoscenza rappresentato dai tre ordini: sensitivo, rappresentativo, ideale (in s. s.) potrà benissimo presumere, ed a ragione, che tutti i fatti siano legati e legabili in rapporto costante di produzione. Ma posto che il vero e proprio rapporto causale esprima sintesi di successione e di necessità, è ovvio che egli — in tal grado conoscitivo — non potrà ancora averne il concetto. Del resto, anche nel grado superiore rappresentato dall'ordine logico-matematico e sperimentale (in s. s.) cioè nel sapere scientifico, è purtroppo innegabile che solo di alcuni fatti noi possiamo affermare con sicurezza il legame causale. La conoscenza degli altri fatti (cioè dei fatti empirici) pertanto è solo legata col filo sensibile del tempo e nel quadro sensibile dello spazio, secondo la prima orditura insita, allo stesso titolo, così nelle cose conosciute, come nel soggetto conoscente, disposizione o relazione cronotopica immancabile in ogni esperienza. Verò è che quello che è ordito una volta resta così ordito per sempre. Ma noi non abbiamo la minima ragione di ritenere che la semplice costanza empirica d'una relazione abbia valore di necessità. Come si spieghi la relativa persistenza della trama complessa della nostra esperienza è un fatto dipendente dalla semplice persistenza di quei fenomeni da cui risulta la nostra esistenza, perchè essa persiste finchè noi non ci mutiamo, insomma perchè noi siamo tutt'uno con essa. Perciò concludiamo che nel primo grado della conoscenza non può trovarsi l'origine del vero concetto di causa come sintesi di successione e di necessità, benchè se ne trovi l'idea generica indeterminata.

Passando al secondo grado di conoscenza, la cosa cambia grandemente. Infatti, allorchè con ulteriore elaborazione dei dati empirici giungiamo a conoscere che certi fatti, oltre ai segni dei rapporti temporali e spaziali, presentano innegabili segni di rapporti superiori, come un ordine necessario di successivi o un ordine necessario di coesistenti, allora diciamo che questi fatti sono in ordine di causalità o di sostanzialità. Così è vero che al-

Digitized by Google

l'organizzazione empirica succede la scientifica, ma in realtà la la seconda non è punto la continuazione semplice della prima, come credono alcuni. L'affermazione causale è essenzialmente sintesi di successione temporale e di necessità razionale. Dunque alla relazione cronologica non si accoppia semplicemente una relazione logica estranea, ma entrambe si fondono sinteticamente in un sola relazione *sui generis* ricca insieme di verità di fatto e di verità di ragione. Ed anche qui il fondamento intimo del nuovo ordine è insieme oggettivo e soggettivo, mantenendosi la relazione gnoseologica sopra indicata fondamentalmente identica in qualsiasi grado, forma o atto della conoscenza. Il senso di questo fatto è in ciò che noi nell'oggetto non possiamo asserire nulla di collegato, sia temporalmente o spazialmente, sia causalmente o sostanzialmente, senza fare insieme noi stessi il collegamento sia sensibile sia razionale. Per l'affermazione di questo incessante addentellato è quindi evidente che la presente dottrina si distacca tanto dalla teoria gnoseologica dell'empirismo quanto da quella dell'apriorismo. Non è qui il caso di approfondire di più questa dottrina che, come già notammo nel capo primo di questa seconda Sezione, non prende come punto di partenza nè la separazione originaria di soggetto e oggetto (dualismo), nè la riduzione assurda del soggetto all'oggetto (monismo oggettivistico), nè la riduzione magica dell'oggetto al soggetto (monismo spiritualistico), nè la neutralizzazione insignificante dell'indeterminato (monismo neutro). Però non posso tralasciar di notare che il primo sistema, per non abbandonare l'esigenza legittima della dualità, sacrifica l'esigenza non meno legittima dell'unità. Ciascuno dei due seguenti per non rinunziare ad uno dei poli fondamentali sopprime l'opposto e per giunta l'indeclinabile dualità. L'ultimo, volendo evitare ogni scelta, abbandona ogni notizia ma in fondo notifica l'ignoranza, correndo dietro ad un'incognita ingannatrice.

Così, concludendo, quanto all'aspetto gnoseologico e metafisico della questione, possiamo stabilire che l'idea di causa come ogni altra idea riferentesi alla natura sia esterna che interna ha, secondo noi, origine psicofisica per la realtà, ed empirico-razionale per la conoscenza. In altri termini noi prendiamo una posizione centrale tra l'empirismo e l'apriorismo, ammettendo

Digitized by Google

però di non poterci rappresentare nulla di complesso (e quindi nulla di connesso causalmente) senza fare noi stessi la connessione, secondo le forme di quell'attività sintetica che costituisce la funzione normale del pensiero, *sempre subobjettivo e psicofisico* in ogni suo atto.

§ 2. — Premessi questi schiarimenti in generale, passiamo all'aspetto particolare della questione.

L'idea di causa (non il concetto scientifico di rapporto causale) ha un'applicazione doppia, secondo che si considera l'esperienza interna o l'esterna. La ricerca dell'origine di questa idea deve dunque dividersi in due parti: la prima concernente l'esperienza interna, la seconda l'esterna. Esaurite queste indagini, considereremo l'origine del principio di causalità.

Si deve tener presente che nel campo dell'esperienza interna tutto un complesso di idee circa la causa, vaghe, arbitrarie, indeterminate, fluttuanti tra il dogmatismo e lo scetticismo, oscura l'apprezzamento critico del ricercatore. V'è nel fondo dell'esperienza umana la coscienza istintiva dello stato d'imperfezione e di debolezza in cui si trova lo spirito indotto a pronunciarsi su ciò che stima causa ed effetto; ma v'è insieme la coscienza spontanea d'uno stato di verità su questo proposito, di cui è capace ed a cui aspira. E questi due stati sono intrecciati l'uno all'altro e si implicano a vicenda; poichè non potrebbe riconoscere imperfetta e confusa un'idea chi non si sentisse capace d'una conoscenza ideale superiore; nè potrebbe aspirare ad un'idea superiore chi non sentisse la fragilità e l'incertezza della propria conoscenza.

Ma, per dare alla propria intuizione spontanea di ciò che è vera causa il fondamento e il valore più probabile, e fissarne le note più salienti nella forma d'un giudizio, la mente ha bisogno di vivere realmente l'atto della causalità nell'esperienza interna e di immedesimarsi con esso.

All'incontro, affinchè questa esperienza sia possibile, occorre che realmente si attui dentro di noi un processo di interna necessità nell'accadere successivo dei fatti nostri, perchè il carattere proprio e costitutivo della relazione causale è la sintesi della successione e della necessità. Data la realtà di questo processo,

Digitized by Google

senza dubbio può ingenerarsene l'idea. Ma si attua realmente un tale processo dentro di noi? Nel primo volume ho già fatto lo spoglio dei maggiori sistemi che cercano di spiegare l'origine dell'idea di causa in modo psicologico, identificando cioè questa idea con l'apprendimento di un fatto interno *sui generis* rivelantesi immediatamente alla coscienza. Aggiungerò ancora qui una ultima menzione di due sistemi che offrono qualche tratto di maggiore analogia con quello che fra poco procurerò di abbozzare (1).

Vedemmo che Maine de Biran, collocandosi da un punto di vista sostanzialmente psicologico, scorge l'origine dell'idea di causa in un'esperienza interna privilegiata cioè nella considerazione dello sforzo muscolare voluto, in cui noi sentiamo, a parer suo, immediatamente l'attività nostra e simultaneamente i due termini in rapporto causale della volontà e del movimento muscolare. Caso unico e fondamentale da cui egli stima di potersi elevare anche più in su, cioè al conato mentale considerato come il fatto primitivo della coscienza e della nostra unità psichica. Il Fonsegrive, seguendo da vicino questa teoria, la quale in fondo identifica l'io con la coscienza dell'energia volitiva e causativa, in quanto afferma che noi non possiamo conoscerci come soggetti veri e proprj senza sentirci causa di certi movimenti o d'altre modificazioni organiche, si pone questa domanda: se ogni sforzo — che è causalità — è pensiero, possiamo dire viceversa che ogni pensiero è uno sforzo e quindi una causalità? e conclude affermativamente. Insomma: sforzo è causalità, pensiero è sforzo, dunque pensiero è causalità. Ecco il sillogismo a cui mi pare che si riduca il nerbo della sua teoria. Ogni fatto mentale ha una funzione rappresentativa e nello stesso tempo motrice. Ogni pensiero è spiegamento di forza e quindi posizione di causa e di effetto.

(1) Il lettore comprenderà che qui si fa cenno delle sole teorie del Maine de Biran e del Fonsegrive per la ragione che esse sole trattano dell'origine dell'idea di causa dal punto di vista psicologico dell'esperienza interna, avanzando una proposta che ha qualche analogia con la nostra. Ma farà d'uopo ancora avvertire che ogni soluzione empiriologica (e beninteso anche la nostra) è piuttosto un'opinione che un concetto? Ben diverso è il campo in cui si riscontra l'origine del vero e proprio concetto di rapporto causale. Esso è il campo scientifico e versa tutto, come ho dianzi provato (Sezione I), nella questione sperimentale.

Digitized by Google

La vera causa non è dunque che pensiero. L'esperienza interiore datrice di causalità esiste; è lo stesso pensiero, cioè l'espressione dello sforzo mentale, fondo comune del desiderio e del volere. L'esperienza della causalità si identifica coll'esperienza del pensiero. Tal'è la teoria del Fonsegrive.

Non ripeterò qui le osservazioni già fatte nella parte storica, per provare che queste teorie non risolvono il dibattito che ci interessa con sufficiente precisione. Basterà notare una cosa. I due autori ritengono che l'idea di causa sia il prodotto della formazione immediata del nostro io che l'apprende di primo acchito, sia per la coscienza d'ogni sforzo voluto (M. d. B.), sia per l'esperienza d'ogni atto del pensiero (F.). Secondo loro, non abbiamo bisogno di uscire da noi stessi per aver idea della causalità. E, per quest'ultimo punto, non hanno torto. Come infatti concepire che io non sia la causa d'ogni mio atto, dal momento che della produzione degli effetti determinanti e posteriori al mio sforzo intellettuale io ho sempre sicura e immediata esperienza? Come ammettere che io non sia relativamente libero in questo mio processo di causazione, cioè in quest'azione causativa in atto, se io mi sento tale? Se mi è comodo rigettare il pesante fardello della responsabilità delle mie colpe, non mi sento io forse tutt'altro che disposto a non attribuirmi il merito delle mie buone azioni? Se non che queste teorie non possono dirsi una vera e propria esplicazione, nè pure pel solo caso della causalità interna.

Come infatti si potrà concedere che in *ogni* esperienza di sforzo, in *ogni* atto del pensiero ci appaja la nota specifica della necessità nel duplice senso soggettivo e oggettivo che la definizione di causa richiede? La loro teoria passa leggermente su questo punto, considerando forse l'esperienza della necessità come qualcosa di per sè evidente e di trascurabile. Ma, se noi vogliamo renderci conto dell'idea in questione, è appunto in ciò che essa adombra del concetto essenziale che dobbiamo considerarla, e l'essenziale nel concetto è appunto la sintesi della successione e della necessità. Qui è veramente il nodo della questione.

In verità, se quella che affermiamo come idea di causa non è idea, oltre al resto, d'una necessità, la questione non è risolta. Come e quando possa ingenerarsi in noi l'idea d'una interna ne-

Digitized by Google

cessità nell'accadere successivo dei fatti nostri, questo assunto, ripeto, i due autori trâscurano di precisare, paghi di metter in evidenza l'idea di attività mutuata dall'esperienza interiore. Bisogna pertanto riparare la teoria psicologica, ed io credo che si possa farlo riconoscendo come rivelatore un momento tipico d'esperienza interna molto più ricco dei momenti proposti. Ora questo momento c'è. È il momento della produzione successiva della deduzione necessaria del pensiero, la produzione cronologica della deduzione logica nel filo del discorso. Ecco il fatto interno *sui generis* di cui abbiamo sicurissima coscienza. Questo momento rinchiude senza dubbio le due note della necessità e della successione. A questo riguardo la nostra fiducia non può essere scossa da nessuna ragione indeterministica, perchè la negazione razionale della nostra produzione logica è un non senso. Ogni uomo di mente sana, educato a ragionare, non si può sottrarre alla necessità di riconoscere nella serie di certi suoi ragionamenti (filo logico del discorso) la necessità di certe nozioni che si svolgono successivamente nel tempo, nella misura in cui si sente capace di ragionare logicamente, e insieme non si può sottrarre alla necessità di riconoscersene autore, cioè causa, come si dice nel senso volgare della parola.

Contro ciò si potrebbe objettare che la produzione (successiva) della nostra deduzione (necessaria) nel filo del discorso (successione necessaria del pensiero in s. s.) è bensì un fatto vero e innegabile, ma troppo raro perchè ogni uomo ne pigli atto, come dovrebbe accadere per quel fatto che fosse veramente capace di dare una soluzione soddisfacente al nostro problema. Ma l'objezione avrebbe valore, solo se l'esperienza del filo logico e cronologico del discorso fosse assunta come punto di partenza dí ogni idea di causa; mentre è chiaro che viene proposta qui, come ho avvertito, solo nel caso della causalità nostra e avvertita dentro di noi, in quello stadio perfezionato della conoscenza empirica che più s'approssima al grado della conoscenza scientifica. Nè si potrebbe con ragione asserire che per tal modo il rapporto causale venga ridotto a puro rapporto logico, perchè non si vede come debba affermarsi semplicemente logico quel processo che, senza reticenze, si svela come logico e cronologico, cioè la successione temporale dei nostri atti razionali. Se gli schiarimenti dati non

Digitized by Google

bastassero, si potrebbe aggiungere anche questo, che il discorso logico è causazione psichica, non già perchè logicità e causalità siano lo stesso; ma perchè, sia nel pensare sia nel parlare, quando la serie logica pura per l'esigenza pratica deve distendersi espositivamente nella serie dell'espressione, la nostra mente passa in modo successivo da una nozione ad un'altra e così forma proprio una serie razionale di successioni temporali, realizzando quella doppia connessione logica e cronologica che corre fra causa ed effetto (1).

Concludiamo dunque che l'idea di causalità interna (non dico altro che l'idea) può prendere origine, nello stadio più elevato della conoscenza di primo grado, dall'esperienza diretta della produzione deduttiva avverantesi successivamente e necessariamente in noi e per causa nostra, lungo il filo del discorso. Pare quasi una inutilità ripetere che, abbandonando le tesi del Maine de Biran

(1) Abbiamo già visto altrove che il WUNDT chiama sostanziale e di carattere concettuale la causalità fisica, attuale invece e di carattere intuitivo la causalità psichica. È evidente che in questa sua maniera di caratterizzare la causalità psichica egli non ha tenuto conto della causazione soggettiva del discorso logico, in cui è facile comprendere che, se la rivelazione è intuitiva, il processo per contro è razionale, benchè si effettui nel filo del tempo. Ma, anche dissentendo in ciò, non si può negare che il suo diligente esame della causalità psichica faciliti la ricerca aitiologica, costringendoci a distinguere ciò che è vero solo pel collegamento causale del divenire psichico da ciò che è vero solo pel collegamento causale del divenire della natura. È vero che quando egli parla di intuizione di collegamento causale, per es., tra un fatto volitivo e i suoi motivi, lascia del tutto in disparte l'intuizione della produzione successiva della deduzione nel filo del discorso. Ma chi si convinca che ogni collegamento causale esige la necessità vede facilmente il punto debole della teoria wundtiana. Come dimostra il W. la presenza indeclinabile del nesso di necessità fra i processi d'esperienza interna che egli afferma congiunti in collegamento causale? Forse in nessun punto la sua analisi si mostra così inadeguata ai fenomeni che egli intende spiegare come nella teoria della causalità psichica, dov'egli s'è conquistata per altri riguardi così profonda competenza. Che, in ultima analisi, entrambe le idee di causalità (fisica e psichica) si riducano ad un sol punto di vista direttivo, a quello cioè d'un unico concetto generale ausiliario, traente origine dal bisogno che noi abbiamo di ordinare tutte le esperienze in una relazione di dipendenza tale che ci renda possibile il filo conduttore del pensiero, sta bene. Ma bisogna tener fisso che questo filo conduttore non è punto una rete che il pensiero getti sulla realtà esterna per farla sua. In verità, i principj ideali in genere non si trovano nella realtà prima che nel pensiero; nemmeno il pensiero li possiede prima da sè, poi li projetta sulla realtà esteriore. Essi sono nello stesso tempo leggi del pensiero soggettivo e leggi della oggettiva realtà.

Digitized by Google

e del Fonsegrive, qui si prende come punto di partenza l'esperienza diretta dell'atto logico in composizione sintetica coll'atto intuitivo, perchè, se la causa in ogni caso è il complesso degli antecedenti necessarj e sufficienti alla produzione d'un fatto, è impossibile che se ne possa avere l'idea ricorrendo genericamente ad ogni maniera di pensiero, quando si sa che non ogni maniera di pensiero, per esser ottenuta, esige un procedimento necessario e consapevole dall'uno all'altro dei suoi termini e tanto meno ci si presenta in quell'atto formativo sintetico di intuizione e di concetto che è caratteristico al processo causale.

Non nego che l'uomo possa formarsi l'idea di causa interna in modo oscuro e indistinto, senza che gli sia possibile averne presenti alla mente tutti gli elementi costitutivi, il che è frutto del pensiero riflesso. Ammetto anzi, com'è ben naturale, che il progresso della mente nella cognizione causale consista nel procedere gradatamente dall'idea confusa alla distinta, e quindi al concetto. Ma ritengo che, solo dall'esperienza privilegiata del pensiero logico applicato al molteplice della rappresentazione empirica, in cui noi sentiamo successivamente i termini empirici della nostra stessa attività reale e concepiamo logicamente i loro rapporti necessarj come sintesi in atto di intuizione e di categoria, possiamo avere la rivelazione diretta dell'idea di causa, nella forma più perfezionata della conoscenza di primo grado.

Passiamo ora all'origine dell'idea di causa in ordine all'esperienza interna. Abbiamo già veduto, nella parte storica, come uno dei più gravi difetti della scuola dei psicologi consista nel trasporto abusivo dell'idea di causa dall'esperienza interna all'esterna. Ma la cosa più notevole è questa, che tal maniera di pronunciarsi sulla causalità fisica è in perfetta armonia con quell'illusione d'ottica mentale di cui sono vittima tutti gli uomini, quando in mancanza d'una prova sicura s'azzardano ad affermare, non che a congetturare, la connessione necessaria dei fatti (1). E, se pensiamo che in questo caso la prova non può esser data che dall'esperimento, impossibile nel primo grado del

(1) Il Guastella, che nel suo saggio sopra la *Filosofia della Metafisica* ha esaminato con grandissimo acume questo processo inconscio di generalizzazione illegittima, non esita a vedervi uno dei sofismi naturali proprj della metafisica istintiva dello spirito umano.

Digitized by Google

conoscere, dobbiamo conchiudere che un'origine plausibile dell'idea di causa nell'esperienza esterna, ancora avvolta nella contingenza, viene del tutto a mancare.

§ 3. — Passiamo all'origine del principio di causalità. Dall'osservazione precedente, la cui verità non potrebbe esser revocata in dubbio, si deduce che, nel campo speciale della causalità esterna, la questione dell'origine dell'idea di causa si identifica con quella dell'origine del principio di causalità. Per questo invero affermiamo che nulla accade senza una causa, o che tutto quello che accade è un effetto e simili (1). Possiamo dunque esser certi che lo spirito rispetto alla connessione dei fatti esterni già funzioni con preconcetto causale prima ancora di esserne consapevole. È probabilissimo che la ripetizione frequente dell'esperienza causativa nel mondo della causalità interna, appresa nel modo indicato e potentemente rafforzata dall'abitudine, sia quella che spinge la mente alla generalizzazione illegittima, cioè al passaggio dal valore limitato dei casi conosciuti al valore illimitato di ogni caso.

§ 4. — Ed ora che abbiamo presenti tutte le ricerche sopra l'origine dell'idea di causa e del principio di causalità, presentiamo in compendio i risultati più salienti.

In generale, cioè quanto all'aspetto gnoseologico e metafisico

(1) Ognuno vede che il principio di causalità non si deve esprimere con la formula « ogni effetto ha la sua causa », perchè in questa formula il principio sarebbe tautologico, nonchè infecondo. Inoltre si dovrebbe capire che il principio di causalità è ben distinto dal principio di ragione sufficiente, perchè questo è principio logico meramente formale concernente la dipendenza delle cognizioni, quello invece è principio insieme logico e cronologico, cioè concernente la dipendenza dei fatti nel doppio ordine della necessità e della successione. Giustamente osserva il Masci: « la distinzione della ragione e della causa è reale, perchè in questa ci è la produzione nel tempo che non è nella ragione; e d'altra parte la causa non si può ridurre a una semplice ragione, perchè è sempre essenzialmente un fatto ». (M., *Logica*, 50). Noi accettiamo tutta la teoria del Masci il quale prima, accoglie la critica del Locke rivolta a provare che i principj logici non sono principj di conoscenza e di prova; poi ammette che lo stesso valore ausiliario dei principj non si spiega e non s'intende se non come conseguenza d'un valore intrinseco, che il Locke ha trascurato di determinare. Questo punto della dottrina del Masci si può ben considerare come acquisito alla teoria dell'origine dei principj logici, ed estensibile a quella del principio di causalità.

Digitized by Google

della questione dell'origine delle idee in noi, riconosciamo — quasi alla maniera di Kant — di non poterci rappresentare nulla di connesso nella realtà senza fare noi stessi la connessione, secondo le forme di quell'attività che costituisce la funzione normale del pensiero, sempre subobjettivo, sempre psicofisico in ogni suo atto. L'analisi poi, come deve evitare la confusione della rappresentazione coll'idea, e di questa col concetto, così deve distinguere la questione empiriologica dalla scientifica. La vera e propria conoscenza causale, impossibile nell'esperienza, non ha luogo che nella conoscenza sperimentale.

In particolare, cioè quanto all'aspetto empiriologico della questione, distinguiamo anzi tutto la genesi dell'idea di causa dalla genesi del principio di causalità; quindi, rispetto alla prima, distinguiamo ancora i due casi dell'esperienza interna e dell'esterna.

Nel primo caso, cioè in ordine all'esperienza interna, ammettiamo la rivelazione diretta fornita dalla consapevolezza dello sforzo mentale dell'atto logico del pensiero (necessità) in connessione sintetica coll'atto cronologico del filo del discorso (successione), accettando così limitatamente la tesi dei sostenitori dell'esperienza interna immediata; ma con una limitazione che, a dir il vero, ne sopprime il merito speciale nell'istante medesimo in cui le riconosce il valore generale. Il procedimento fondamentale del pensiero in atto causale è indipendente dall'esperienza quantitativa e la mente ne prende conoscenza diretta tutte le volte che si attua e si accompagna a sufficiente potere di riflessione. La produzione successiva della deduzione necessaria è un processo *sui generis* dell'atto del pensiero. L'idea di causa desunta da questa esperienza privilegiata non è ancora altro che una sintesi percettiva e rappresentativa d'un indistinto variabile. Ma il concetto di rapporto causale, come sintesi astrattiva e logica d'un distinto fisso, piglia le mosse da quest'ultima intuizione e forse non sarebbe neppure possibile senza di essa.

In secondo luogo, cioè in ordine all'esperienza esterna, ammettiamo che l'idea di causa s'identifica coll'idea del principio di causalità in generale, mancando la prova specifica del vero nesso fisico causale, fornita solo dall'esperimento.

Circa la genesi del principio di causalità, ammettiamo che

Digitized by Google

esso non è che una presunzione ipotetico-induttiva, dovuta a due motivi: 1° all'estensione illegittima dell'idea di causa desunta dall'esperienza diretta dell'atto logico dello spirito, in quanto successivamente concepisce, giudica e ragiona; 2° alla innegabile probabilità che tale ipotesi (logica della mente) sia in accordo coi fatti (logica della natura), dovuta al crescente numero dei casi favorevoli all'anticipazione induttiva, di cui fanno testimonio l'esperienza e la scienza.

Questi risultati dovrebbero farci capire che le varie dottrine le quali sostengono il grande dibattito del problema causale, per quanto opposte fra loro, anzi appunto per questo, non sono una congerie arbitraria di ipotesi slegate e insignificanti. Esse costituiscono invece il complesso delle esigenze teoretiche essenziali alla soluzione del problema. Solo uno spirito superficiale potrà rifiutarsi di vedere in esse quelle vedute funzionali ciascuna delle quali, in vario modo, è necessaria e tutte insieme sono sufficienti alla sistemazione della teoria che c' interessa. Quindi si capisce che la considerazione conciliativa di queste vedute particolari nel sistema integrale della conoscenza è il compito della filosofia che deve aprire allo spirito la distesa infinita della verità.

§ 5. — I principj di empiriologia che siam venuti esponendo, riceverebbero nuovo lume e conferma dalle svariate applicazioni che se ne potrebbero fare in tutto il campo del sapere, perchè ogni scienza esatta ha bisogno di precisare le sue frontiere, affinchè le sue verità non vengano confuse colle generalizzazioni arbitrarie dell'esperienza; ma io non posso qui far altro che delineare a brevi tratti una materia, che richiederebbe da sè sola un libro, e restringerla inoltre allo stretto angolo visuale che ora ci interessa.

La nostra dottrina suggerisce facilmente la spiegazione della grande varietà di sistemi concernenti la teoria empirica della causalità che ci presenta la storia, e ne svela il difetto fondamentale. Si bada a sviluppare, nella formazione dell'idea di causa, chi il fattore oggettivo, chi il fattore soggettivo, chi una temperata sintesi di entrambi; chi la materia esteriore, chi la forma interiore, chi una giusta sintesi dell'una e dell'altra; chi il dato del

Digitized by Google

senso, chi la funzione dell'intelletto, chi un'armonica sintesi di ambedue. Chi afferma il valore dell'intuizione diretta e trascura la voce del dubbio, chi esalta il valore della logica e deprezza il lavoro della coscienza, chi si chiude nell'elegante amarezza dello scetticismo, chi si affida alle ali celesti della teologia. Chi parla troppo della sequenza, non parla niente della necessità; chi s'abbandona alla dottrina dell'efficienza fa violenza all'analisi semplice del rapporto, ipostatizza l'impulso causale, scambia un concetto-limite con una realtà. Insomma, restando nel campo dell'esperienza, ci troviamo di fronte alle più antinomiche e insolubili alternative.

Bisogna dunque riordinare i principj medesimi della discussione, bisogna capire come e perchè sul terreno della mera conoscenza empirica la critica abbia ragione di mantenere sia la posizione scettica quale s'incontra da Sesto Empirico a Davide Hume, sia la posizione dogmatica d'Aristotele, sia tutte le altre. La ragione è chiara. Solo il criterio del vero sperimentale pone basi inconcusse alla dottrina della causalità, perchè la vera e propria conoscenza causale è il prodotto delle due funzioni essenzialmente indivise e inseparabili: la sensibile e la razionale e solo il metodo sperimentale, nel cui studio versano l'esperienza sensata (o l'osservazione) e la dimostrazione necessaria (o la deduzione) accordate con l'artificio ipotetico-tecnico del modello, è in grado di impiegare fedelmente così l'una come l'altra funzione, secondo l'ordine logico e cronologico che realmente le governa. Il criterio del vero speculativo in ordine al problema della causalità tiene e deve tenere una via affatto diversa. In luogo di accumulare ipotesi sopra ipotesi come fa l'esperienza, generando quelle eterne discussioni in cui non resta mai provata la verità, ma sì bene l'insufficienza e l'arbitrio di tutti i sistemi proposti, preso atto delle leggi causali assodate dalla scienza, indaga il senso e il valore supremo della causalità nel sistema della realtà universale. L'esperienza è un modo di opinare e non un metodo di ragionare. Finchè non si entra nel campo chiuso della scienza tutte le risposte aitiologiche — dallo scetticismo che dice nè sì nè no, al dogmatismo che dice o sì o no — hanno pari diritto di svariare liberamente.

A questa dottrina s'è opposto fieramente dai sostenitori del-

Digitized by Google

l'anti-intellettualismo che la validità oggettiva delle operazioni e dei risultati delle scienze sperimentali è non meno ipotetica d'ogni interpretazione empirica. I più avveduti dicono che le famose leggi causali non hanno che un valore provvisorio, perchè ogni scienza in genere, non solo la fisica, va imponendo continuamente a sè stessa innegabili *integrazioni,* delle quali si può dire che essa viva; perciò è legittimo il dubbio sul valore definitivo della scienza. — Ma, come già fu detto nella Sezione prima, nessuna objezione di questo genere regge; perchè, se prendiamo a considerare il processo integrativo della scienza vera e propria e seguiamo le sue conseguenze, non ci imbattiamo mai in negazioni di verità rigorosamente prima stabilite, ma o in rimaneggiamenti simbolici che segnano perfezionamenti di metodo, o in sostituzione d'ipotesi che però non entrano nel cuore della scienza, essendo puri strumenti di lavoro. Non bisogna insomma confondere il processo logico delle verità scientifiche, che è necessario in sè, col processo formalistico della scienza che è certo contingente da uomo a uomo e d'età in età. Per dar ragione allo scetticismo bisognerebbe poter citare dei casi in cui le successive scoperte scientifiche abbiano realmente infranti, non precedenti ipotesi, o modi più o meno arbitrarj di vedere, ma precedenti verità. Invece fortunatamente non si possono citare che coordinazioni scientifiche progressive. Quanto alla possibilità che vengano a dissolversi i presunti legami necessarj dei fatti nell'infinito del tempo, affinchè la cosa fosse vera, occorrerebbe che le successioni necessarie richieste dai rapporti causali non fossero che un bisogno metodico della scienza fondato sopra l'ipotesi gratuita di un'identità o di una somiglianza dei termini dei rapporti in questione. È precisamente ciò che sostengono alcuni indeterministi ostinati nell'affermare l'insussistenza dell'identità dei singoli termini, come se da questa derivasse la rovina dell'identità del rapporto fra un ordine passato e un ordine futuro. In sostanza vengono a dire: Il rapporto si fonda sulla massima: data la stessa causa, è dato lo stesso effetto; ma la critica ci dimostra che ogni fatto è sempre nuovo, cioè che la medesimezza dei fatti non c'è, anzi che la concezione stessa del medesimo applicata ai fatti è falsa; dunque il principio di causalità non si applica alla realtà oggettiva. Così, dalla causalità fisica pas-

Digitized by Google

sando alla psichica, pel psicologo che non si lascii ingannare da apparenti analogie, osserva il Bergson, una causa interna profonda dà il suo effetto una volta sola e non lo riprodurrà mai più, giacchè due fatti psichici profondi sono sempre radicalmente eterogenei. Davanti al teatro della coscienza, lo stesso momento non si presenta eguale due volte. Come dunque si dirà che la stessa causa produce lo stesso effetto? — Ma non credo che occorra discendere ad esempj per far intendere che quest'objezione si fonda sopra l'erroneo scambio dell'identità dei fatti coll'identità del rapporto, trascurando di notare che la causalità per la scienza non è che un sistema di relazioni. Gli indeterministi dimenticano sempre che, nella teoria della causalità legale, identità di causa significa identità astratta di condizioni necessarie e sufficienti alla produzione d'un fatto. Questo fatto in questione poi a sua volta non è che una connessione di fatti o un sistema. Quindi non importa che ogni fatto sia sempre nuovo. È il rapporto *astratto* dalla scienza che è sempre identico, a parità di condizioni, malgrado l'innegabile infinita varietà empirica degli antecedenti e dei conseguenti e del rapporto empirico stesso in cui ha luogo il rapporto costante fissato dalla scienza (1).

Finalmente è di minima importanza lo sforzarsi di provare che il rapporto necessario della causalità si dissolve, col dire che nella mutua dipendenza dei fatti, cioè nel rapporto del fatto causante coi fatti causati, sempre si ritrova il rapporto di semplice successione temporale. Lo sforzo servirebbe contro chi volesse ridurre il rapporto di necessità causale al solo rapporto di necessità logica, senz'altro. Ma dal momento che causa, scientificamente parlando, è necessità e sufficienza di ragione e di fatto, dal momento che per essa si determina la necessità di due sistemi equivalenti d'una successione reale cade ogni ragione di controversia. Considerando ora in blocco queste objezioni, sembra che la tesi contraria alla validità oggettiva delle leggi causali resti confutata nei nodi vitali della difficoltà.

Non posso tuttavia trattenermi d'aggiungere alcune altre con-

(1) Abbiamo già notato antecedentemente come il rapporto di causalità consenta la varietà infinita dei fenomeni, cioè la possibilità che ogni effetto (fenomeno) non sia una pura e semplice ripetizione dell'antecedente, malgrado l'identità del rapporto.

Digitized by Google

siderazioni che dovrebbero eliminare ogni residuo d'incertezza.

Se concepiamo la scienza fisica scientificamente, cioè come determinazione esatta dei rapporti costanti o delle funzioni causali e non già come determinazione della natura metafisica dei dati, ne consegue che, per quanto sia vero che la determinazione della natura oggettiva dei dati naturali non costituisca l'oggetto della scienza, non può dirsi che la scienza fisica ci lascii ignota tutta l'oggettività della natura, dal momento che l'intreccio dei rapporti costanti delle cose che la scienza fisica riesce a determinare costituisce anch'esso, in modo eminente, quella profonda legalità in cui si risolve l'esistenza della natura. Questo è il vero nocciolo della questione. Colui che dice: « queste leggi causali, sotto le quali è possibile la conoscenza sperimentale delle cose, valgono anche oggettivamente cioè per la connessione oggettiva delle cose stesse, come oggetto d'una conoscenza scientifica possibile », per quanto di proposito trascuri la natura oggettiva dei singoli, dà una misura precisa della portata oggettiva delle sue leggi, accordandoci il diritto di pretendere che certi fatti naturali siano veramente e realmente prevedibili, e concedendoci così la più lampante prova del reale e crescente dominio oggettivo della fisica sopra le forze naturali. E lo stesso vale per chi si rifiuti di ammettere l'oggettività dei rapporti universali e necessarj delle cose, colla scusa che essi non formano l'oggetto dei sensi ma della ragione. Per quanto tali rapporti si determinino colla deduzione razionale applicata ai dati dell'intuizione sensibile e non soltanto con questa, è chiaro che essi non si conoscono comodamente a priori coll'esclusiva introspezione della nostra individuale soggettività. In una parola si tratta di intendere che *la proposizione della legge non fa altro che provarci che certe condizioni formali della realtà sono connesse così intimamente colle condizioni formali del nostro pensiero che la negazione di tale legge importerebbe la negazione del pensiero stesso, non che della realtà.* Questo significa che la intelligibilità oggettiva delle leggi naturali è carattere necessariamente connesso coll'intelligibilità medesima del pensiero. Onde non può darsi incoerenza maggiore per un filosofo che dire, un momento, che il pensiero logico è valido in modo universale e necessario e, un momento dopo, che non lo è più. Il cuore della realtà, infine, non è solo

Digitized by Google

nella natura intima dei singoli dati, come non è solo nella loro trita congerie, ma è pure nella legalità universale e necessaria dei dati, in rapporto alla nostra possibile conoscenza razionale. Questa vera e scientifica oggettività può ben essere inconoscibile coi puri sensi (come di fatto lo è); ma, giacchè essa si lascia determinare esattamente dalla scienza fisica nelle leggi causali, certo non può dirsi che noi siamo assolutamente incapaci di uscire dalla nostra individuale soggettività. Se, dopo sì lungo giro, noi consideriamo ora la posizione di Kant e cerchiamo di paragonare la sua soluzione alla nostra, troveremo, a quanto mi sembra, semplicemente questo divario, che le leggi causali, secondo Kant, hanno una validità oggettiva perchè la realtà oggettiva è opera nostra. La realtà fenomenica, secondo K., risponde alle leggi del nostro intelletto, perchè ne è costituita. Ma noi sappiamo per contro che la costituzione formale della realtà, cioè la natura in largo senso, in quanto realtà determinata da leggi generali, nulla ci dice intorno alla determinazione esatta delle leggi particolari che non si possono conoscere per mezzo dell'apriori puro, come neppure per mezzo della semplice esperienza. L'ordine formale universale e necessario della natura nel suo più ampio significato in breve non è tutt'uno coll'ordine formale universale e necessario dei fenomeni della natura *particulariter spectata*, che la scienza fisica deve sperimentalmente determinare. Quindi la nostra risposta oltrepassa quella di Kant. Kant rimproverò Hume di non essersi proposto il problema nella sua totalità, ma di averne visto solo una parte. Ciò malgrado Kant medesimo cadde in un difetto analogo. Egli non giunse ad affrontare tutto il problema della conoscenza causale; ne affrontò solo una parte, la parte metafisica. Hume aveva trascurata la parte metafisica pura; Kant trascurò la parte fisica sperimentale; cioè tagliò via sconsideratamente tutta una provincia e proprio quella che serve alla determinazione positiva dei rapporti causali, secondo il fine della scienza fisica, mentre aveva pur tentato di appoggiarsi sopra le due scienze di incontestato valore, la matematica pura e la fisica pura che, a parer suo, costituiscono le basi della metafisica considerata come scienza. La scienza fisica postkantiana non si contentò di restar chiusa nel concetto metafisico della causalità, ma ritornò alla via di Galileo Galilei e ne proseguì

Digitized by Google

la tradizione solenne. È a quest'ultimo indirizzo che aderisce la prima Sezione (epistemologica) del presente volume. E mi pare che vi siano molte buone ragioni per sostenere la validità oggettiva delle leggi causali, senza unicamente rimaneggiare i vieti argomenti della metafisica che tutti conoscono.

§ 6. — Noi finora non siamo usciti dalla considerazione del valore oggettivo della scienza, giacchè è da questo punto di vista soltanto che ricercammo se e quanto le leggi causali siano valide riguardo alla realtà sperimentale. Ma, dal momento che s'è riconosciuto che l'apprezzamento del senso e del valore dei rapporti causali s'inserisce nella visione d'insieme dell'universo, è evidente che il punto più critico del nostro studio è quello che concerne l'uso legittimo dell'idea di causa oltre i confini della scienza. Non c'è in vero un altro punto teoretico che con maggiore rigore ci costringa a recidere le speranze di coloro che, sulle ali della più sbrigliata fantasia, amano perdersi fra le nuvole, superiori ad ogni ragionamento. Accenneremo in seguito alle principali teorie alle quali ha dato origine l'uso illegittimo dell'idea di causa (1). Per ora basterà dichiarare che il solo uso legittimo di questa idea è quello che non ci conduce a superare col pensiero il condizionato (cioè il relativo), perchè pensare l'incondizionato (cioè il non relativo) significa pensare l'impensabile. Con questo criterio vedremo che il fantasma della causa assoluta che i dogmatici cercano di ingrandire al di là d'ogni relazione rimane definitivamente esorcizzato.

(1) Si veda, in proposito, l'importantissimo Saggio II del Guastella sopra la *Filosofia della Metafisica* (Palermo, Sandron, 1905), in cui sono esaminate appunto le principali teorie fondate sull'idea di causa nel senso metafisico (causa efficiente), dall'antropomorfismo (teologismo, animismo, ilozoismo, panpsichismo, idealismo) alla filosofia meccanica o impulsionista; dalla dottrina dell'inconoscibile alla filosofia apriorista e al realismo dialettico del Taine, di Platone e di Spinoza.

Digitized by Google

CAPO III.

Questione della causalità efficiente universale.

§ 1. Negazione della causa efficiente universale e significato della ricerca filosofica delle cause. — § 2. Teoria dell'illusione aitiologica. — § 3. Questione della logica della natura. — § 4. Senso ideale dell'attività causativa dell'universo.

§ 1. — Lo spirito umano rispetto al problema della causalità universale si trova in una strana condizione. Incessantemente domanda alla scienza il perchè dei fenomeni empirici e la scienza gli risponde additandogli le leggi causali cioè i rapporti universali e necessarj della realtà. Ma questo non gli basta; perchè da un lato sente ancora di dover reclamare qualche cosa al di là dei legami causali, dall'altro finisce per accorgersi che questa ulteriore ricerca, se e in quanto si risolva nella ricerca del perchè del perchè non è altro che la più grande illusione. Questa strana situazione non si può spiegare se non ammettendo che v'è nella nostra mente una tendenza naturale a pascersi di illusioni gratuite, a superare coi sogni ogni realtà, a presupporre una logica dietro ogni logica, a ipostatizzare un'ipercausa dietro ogni causa, sottomettendo ogni legge al suo impero. La grande teoria della dialettica trascendentale di Emanuele Kant esaminá appunto quell'illusione naturale che ci spinge alla vecchia metafisica congiunta in mistico sposalizio colla teologia. E poichè mi avvedo bene che la dottrina di Kant fa ancora a troppi inarcare le ciglia, stimo opportuno confermarla con quel maggiore cor-

Digitized by Google

redo di prove che mi sarà possibile. Solo una severa indagine sulla naturale tendenza deceptiva dello spirito umano potrà dissipare le tenebre che offuscano il problema della causalità.

Secondo un felice schiarimento del Fouillée, s'intende per causa efficiente un potere o energia intima che tende all'azione e che somiglia più o meno a ciò che noi crediamo di appercepire nella nostra volontà, quando noi facciamo uno sforzo per muovere le nostre membra (1). L'ipotesi che vi sia in fondo a tutte le cose un'energia effettuatrice simile, l'ipotesi in breve d'una causa efficiente universale, è quasi universalmente legata alla credenza nell'esistenza di Dio (2).

Ora anche pel credente non c'è nulla che più di questa ipotesi dovrebbe ripugnare così al vero e proprio concetto scientifico di causa come all'idea di Dio. Infatti, rispetto al concetto di causa, è chiaro che, non potendosi ammettere una causa qualunque come possibile senza il suo effetto, la causa dell'universo (data ma non concessa la sua ipotesi) dovrebbe essere inseparabile dall'universo. In altri termini, nell'ipotesi della causa dell'universo, la causa scomparirebbe se si isolasse dall'effetto. Ciò vuol dire che nell'ipotesi della causa dell'universo il suo effetto immediato le dovrebbe essere coessenziale. Questa considerazione da sola basta già per vietare l'attribuzione della causalità all'ipotesi dell'ente supremo. Ancora, in ogni causa è implicita la relazione d'equivalenza col suo effetto. Ciò premesso, come questa relatività potrebbe conciliarsi coll'assolutezza impareggiabile dell'ente supremo?

Se si objettasse che queste conseguenze valgono solo per le cause seconde o derivate cioè determinate all'esistenza da altre cause precedenti e non per la causa assoluta, la seconda risposta non sarebbe meno stringente della prima. Come si può ancora

(1) In sostanza, la vera posizione logica della questione dev'essere presa nel principio di relatività, secondo l'alto ammonimento del Renouvier. « La causalité est une relation entre deux termes définis; si celui des deux qui est la cause est défini par une négation, il est nié comme réel, la relation disparaît, et par conséquent la question ». (*Hist. et solut. d. problèmes métaph.*, pag. 279). In altri termini, il concetto di causa è relativo, dunque non può essere applicato all'assoluto (irrelativo).

(2) « La base della filosofia teologica, riconosce il Guastella, è l'idea di causa efficiente ». *Op. cit.* I. pag. 201.

Digitized by Google

chiamare causa, per quanto suprema, una causa non relativa al suo effetto? Se la cosidetta causa suprema non è relativa al suo effetto non è causa; se è relativa al suo effetto non è assoluta. In tale frangente, quando la ragione cerca una risposta al quesito della conciliazione delle idee di causa coll'idea di Dio, infinito, eterno ed assoluto, di nessuna soluzione si può appagare. Ciò che è infinito, eterno ed assoluto è assenza di limite, assenza di inizio, assenza di relazione. Ma ciò che è causa implica presenza di inizio, di finitezza, di relatività, come dunque Dio può essere causa? Non possiamo rifiutarci di constatare che, a questo triplice titolo, l'ipotesi di Dio come causa presuppone un gruppo di condizioni, che, se fossero vere, ne renderebbero impossibile così la conoscenza come la realtà. Le conseguenze, teologicamente disastrose, di questa concezione sono evidenti; parlando, s'intende, dell'educazione teologica di vecchio stampo (1). Ma per fortuna non è necessario ricorrere ai concetti scientifici per servire agli scopi filosofici della ragione. Che cosa adunque bisogna fare, si domanderà, per risolvere il problema della causalità universale, se è vero, come crediamo, che sia il nodo vitale della filosofia? Dalle premesse enunciate derivano le due conclusioni seguenti:

1° che bisogna rinunciare all'ipotesi d'una causa efficiente della realtà, perchè una tale causa non può essere che un'astrazione ipostatica, incapace di generare la realtà;

2° che bisogna indagare unicamente la direzione ideale delle varie relazioni di causalità assodate dalla scienza, per elevarsi al pensiero della direzione e del valore della sintesi causale dell'universo.

L'apparente limitazione di questo programma non ha che lo scopo di assegnare alla ricerca filosofica causale un compito ragionevole distogliendola, com'è d'uopo, da ogni preoccupazione

(1) La vera caratteristica dell'educazione teologica di vecchio stampo è la tesi, che la nozione di Dio sia indissolubilmente legata alla nozione della causa efficiente universale. Per questo Dio è sempre considerato come causa prima oltre che causa finale e *causa sui* (Cfr. Cap. IV). Per contro i credenti più moderni, non disposti a riconoscere tra Dio e l'io altro mediatore che l'amore, non hanno alcun bisogno di amar Dio traverso i concettualismi scolastici dell'aitiologia.

Digitized by Google

estranea. Di contraccolpo la teologia viene liberata dalla camicia di Nesso dell'aitiologia (1).

L'errore principale delle teorie filosofiche in fatto di aitiologia è appunto di credere (senza accorgersi dell'incongruenza di questa opinione) che il procedimento scientifico determinatore delle cause possa valere in filosofia. Così molti filosofi si lusingano di poter pervenire alla spiegazione universale delle cose, ricorrendo ad una causa efficiente suprema di cui tutte le altre cause siano effetti, e credendo con ciò e perciò di imitare lo scienziato che va in cerca d'una legge da cui tutti fenomeni non solo ma tutte le leggi minori siano deducibili. Ma affinchè questa ricerca fosse veramente filosofica sarebbe necessario in primo luogo attribuire ad una tale causa ipotetica caratteri dei quali la ricerca scientifica non si può e non si deve preoccupare perchè le cause scientifiche sono relazioni *sui generis* e le metafisiche invece vane superstizioni; in secondo luogo impiegare un metodo essenzialmente filosofico. Basterebbero queste esigenze per mostrare la impossibilità d'una ricerca filosofica vòlta alla scoperta d'una

(1) La dissociazione della teologia dall'aitiologia ha l'enorme vantaggio di chiarire che l'oggetto proprio della teologia non è già l'universale realtà cioè l'essere cosmico tutto intiero, come pretende l'idoleggiatrice immaginazione, ma il supremo ideale (dell'essere pensante). Cfr., per questa interpretazione teologica, VACHEROT, *La métaph. et la science*, III, pag. 208-284. « LE MÉTAPHYSICIEN. — Ainsi la théologie proprementdite est la science de l'Être parfait, conçu dans son *idée*, et abstraction faite de toute réalité. La perfection de cet être de raison est tout idéale... Quand les théologiens lui assignent pour objet un être réel à part du Monde, ils réalisent une abstraction » (pag. 217-18). « LE SAVANT. — Voilà un point que les théologiens ne vous accorderons pas volontiers... LE MÉTAPHYSICIEN. — C'est que le théologien est dupe des ses abstractions. Pour s'en convaincre, il n'a qu'à se rendre compte par l'analyse de la manière dont se forment dans son esprit les conceptions théologiques; il verra que l'opération de la pensée est la même que pour les constructions de l'imagination et les notions de l'entendement. C'est par une abstraction et une synthèse de l'esprit que se forment ces dernières. C'est également par une abstraction et une synthèse que se forment les conceptions qui ont pour objet l'Être parfait, l'Idéal hypercosmique dont le nom est Dieu. La perfection est conçue à propos des imperfections, l'idéal à propos des réalités, exactement de même que le rapport est abstrait des termes, la loi des phénomènes, le type des individus Le théologien .. fait une opération analogue à celle du géomètre, du physicien, du moraliste, du politique... La seule différence c'est qu'il est dupe d'une abstraction dont le géomètre et le physicien ont parfaitement conscience » (pag. 218-19). In questo argomento ritorneremo nel cap. seguente.

Digitized by Google

qualsiasi causa. Invero il filosofo in tale caso, se non può invocare alcuna prova scientifica in appoggio della sua determinazione causale, non progredisce; se l'invoca non è più filosofo. La conclusione allora si impone da sè. Il proprio della ricerca filosofica è di non avere alcun ufficio nè euristico nè probativo circa la determinazione delle cause, mentre la filosofia ha quello grandissimo di appurare la direzione ideale e il valore delle leggi causali che vengono determinate scientificamente. Giova studiare i rapporti causali per gruppi omogenei, quindi determinare il senso e valore universale della causalità. La sintesi causale da questo punto di vista ha un valore speculativo e morale che supera qualunque potenza di procedimento scientifico.

§ 2. — Le considerazioni che abbiamo svolte finora in ordine alla questione filosofica mirano insomma risolutamente a tagliare il nodo della difficoltà, sbarazzandoci della causalità efficiente universale, come entità metafisica che non sia riducibile a relazione, perchè la ricerca di questa causalità è — secondo noi — illusoria ed illegittima (1). Illusoria perchè l'ipotesi che l'universo sia l'effetto d'una causa efficiente non è altro che la realizzazione d'un'astrazione remotamente antropomorfica e infine d'una superstizione; illegittima perchè l'uso di questa ipotesi estesa all'interpretazione suprema della realtà, conduce all'idea contraddittoria d'una causa non causa, nonchè senza causa (2) nonchè allo scambio d'un giudizio costitutivo con un giudizio regolativo.

Senza pretendere di esaurire l'argomento, ci limiteremo alle

(1) Si potrebbe aggiungere che, se il metodo della critica filosofica, segue « la legge d'economia », la prima economia da fare sarebbe precisamente quella dell'idea di una causa efficiente universale. Cfr., per analogia, GUYAU, *L'irréligion de l'avenir,* Paris, Alcan, 1887, pag. 378.

(2) Consultando la storia delle più antiche cosmogonie, accanto all'idea dell'eternità del mondo come teatro sempre esistente di cause ed effetti senza principio e senza fine, si riscontra l'idea del mondo come effetto d'una causa assolutamente prima cioè senza causa. Le due concezioni poi in ultima analisi non sono così opposte come si potrebbe ritenere a tutta prima, perchè concordano nell'ammettere il senza-causa. Infatti o non si dà causa prima al mondo e allora si ammette subito il senza-causa; o si dà al mondo una causa prima e allora è questa causa prima che rimane il senza-causa. Questa osservazione mi pare molto istruttiva, circa le pretensiose invenzioni di coloro che trovano inesplicabile l'universo senza una causa prima. (Cfr. Cap. successivo, § 1)

Digitized by Google

considerazioni che sembrano le più importanti. È un'osservazione omai trita, dopo i forti studj di tanti pensatori e segnatamente del Comte, del Mill, del Fouillée e del Guastella, che, se l'aitiologia scientifica richiede che tutti i fenomeni abbiano le loro relazioni causali esprimibili in altrettante leggi, non richiede già che anche le leggi causali abbiano alla loro volta le loro cause. Nella ricerca delle cause, al di là delle leggi — scientificamente parlando — è impossibile andare.

Tutti conoscono l'illusione ottica che fa parere convergenti in un punto i filari paralleli d'un viale estendentesi a perdita d'occhio. Riflettendo su questa illusione possiamo in essa vedere il simbolo di quanto accade nella considerazione delle cause vere e della pseudocausa che si insinua nella filosofia col nome di causa efficiente universale.

Analogamente tutte le serie causali considerate nell'illusoria prospettiva dell'infinito sembrano convergere in una causa unica in cui lo spirito crede di vedere la causa efficiente dell'universo, e la fissa in una sostanziale entità.

Il fatto che questa illusione aitiologica si produce naturalmente con la più grande uniformità e sicurezza in tutti gli uomini, spiega perchè l'aitiologia dogmatica sia inevitabile nella storia della filosofia; e il lato più caratteristico del fenomeno è che l'illusione ipostatica non soltanto si compie a nostra insaputa, ma non cessa di subirsi anche dopo che ne è stata riconosciuta l'erroneità (1). Frattanto noi possiamo perfettamente renderci conto della nullità della spiegazione efficiente, riflettendo che l'ipotesi d'una causa efficiente universale non spiega niente, perchè, oltre a sorpassare indebitamente il concetto

(1) Cfr, a questo proposito, Guastella *op. cit.* I. pag. 380.

Circa la permanenza dell'effetto illusorio, anche dopo la conoscenza dell'illusione si mediti il seguente pensiero del Sankhya: « Sebbene per il conseguimento della conoscenza perfetta il merito (o l'ignoranza) cessino di causare il corpo del liberato, (si tratta della liberazione dell'anima) questo continua a sussistere in virtù dell'impulso prima ricevuto, com'è nel caso del girar della ruota ». (Kar. 67). Come anche quando il vasajo ha interrotto l'opera sua, la ruota continua ancora a girare per qualche tempo da sè stessa in seguito all'impulso ricevuto, così la vita del liberato si continua ancora dopo la conoscenza in virtù dell'impulso delle opere antecedenti, le quali hanno cominciato a portare il loro frutto (S. Sutra III, 82; S. pr. bh. 248). Cfr. Martinetti. *Il sistema Sankhya,* Torino, Lattes, 1897, pag. 122.

Digitized by Google

d'ogni causa che è sempre relazione, resta essa medesima un « explicandum ».

Certo per coloro, e sono forse i più, che dànno un senso sostanziale all'idea d'una causa generatrice della generazione, basta che d'ogni causa nota si postuli una causa ignota perchè il problema causale sia risolto. Il Guastella si estende a provare che il sofisma naturale della causa efficiente ha la sua base in un processo induttivo che consiste essenzialmente nell'assimilare le cause dei fenomeni e il loro modo d'azione all'uomo e all'attività umana, cioè ai fatti che ci sono più familiari nell'esperienza. Se non che il processo d'assimilazione del non familiare al familiare è, nel caso che ora esaminiamo, non molto sensibile. Anzi viene mascherato se non contradetto da un processo opposto; perchè non si può negare che v'ha pure nella mente umana una tendenza ad appagarsi del mistero. Una spiegazione familiare per molte menti non basta. Certi uomini non si appagano che dell'ignoto, anzi dell'inconoscibile. E si direbbe che essi ammettano e cerchino, anzi vogliano, l'inconoscibile non già per agnosticismo, ma per misterioso bisogno di conoscere che tutto è inconoscibile. Ogni spiegazione causale d'evidenza familiare sembra loro una interpretazione grossolana. Per contro il ricorso ad una ipercausa sopranaturale è ammesso come l'unico processo per salire ad una verità che non ha bisogno di prova, tanto meno d'una prova che ci sia ultra-familiare. Ma, comunque sia, l'errore d'ottica mentale rimane, e questa è la base della teoria della causa efficiente universale. Sarebbe facile aggiungere altri esempj per mostrare che molti uomini non si sentono mai sodisfatti delle spiegazioni più familiari; ci limiteremo a ricordare tutta una piega filosofica che ha la più stretta connessione con la questione presente. Spinti dall'aspirazione naturale verso l'illusorio punto di convergenza delle cause positive, noi cerchiamo naturalmente di raggiungere quest'incognita colla nostra conoscenza e stimiamo che solo in questa consista la conoscenza perfetta. Ma evidentemente l'esperienza non ci offre mai la conoscenza di quest'incognita; da ciò concludiamo che tutta la nostra conoscenza è limitata e imperfetta. Arriviamo qui al punto da cui si vede, con la maggiore chiarezza, quanto sia necessario resistere al desiderio di deprezzare il sapere causale positivo in nome d'una congettura d'effi-

Digitized by Google

cienza, che è tanto più forte quanto minore è la possibilità di constatarla scientificamente. Si vede quanto importi fissare un punto di orientazione, in questo campo scabroso tanto corso e ricorso dai maggiori filosofi che è quasi impossibile raggiungere una nuova posizione, e dove tale e tanta è la valanga degli equivoci e dei sofismi che comincia a diventar meritorio anche il semplice lavoro di sgombro delle più antiche verità. Il capitale dovere della critica aitiologica è di sfatare l'illusione d'una causa efficiente, librata come il perchè d'ogni perchè sopra l'universo.

Con quanta ragione il Guastella ricorda che lo stesso Hume trova la nozione di efficienza causale tanto indefinibile che giunge a dire: « noi non sappiamo nemmeno ciò che desideriamo di conoscere quando ci sforziamo di concepirla! » (1). In questa curiosa illusione di poter comprendere una spiegazione causale incomprensibile, e di negar senso esauriente alla spiegazione scientifica, noi cadiamo non di rado, quando diciamo che lo scienziato non può che tastare il polso alla realtà viva, contare i battiti, misurare la pressione cardiaca dall'esterno, ma non penetrare nell'interno, non sentire egli stesso il dolore, non afferrare la vita nella sua misteriosa causalità, senza riflettere che noi stessi che possiamo ben penetrare la vita nostra nel suo interno, perchè la viviamo, malgrado la nostra penetrazione in noi non siamo poi in grado di aggiustar maggior fede conoscitiva alla conoscenza che noi abbiamo di noi medesimi, giacchè l'intuizione immediata di noi medesimi non fa altro che ricondurci al punto di partenza.

Concludendo, noi respingiamo, non solo come non necessaria, ma come inutile anzi assurda superstizione la causa efficiente universale. Ma si objetterà: — Con questa rinunzia come sarà ancora possibile interpretare la natura logicamente? Solo la realtà d'una causa efficiente suprema può metter ordine razionale nei fenomeni dell'universo. Chi nega la causa efficiente universale nega la logica universale della realtà. — Discutiamo questa objezione.

§ 3. — A più riprese siamo tornati sulla questione della logica della natura, tesi degna della più attenta considerazione. Si con-

(1) Guastella, *op. cit.*, I, pag. 381.

Digitized by Google

fonde spesso questa tesi col pronunciato tipico del panlogismo; mentre questa confusione non si basa che sopra un falso presupposto, cioè sulla considerazione che la logica della natura escluda assolutamente la possibilità d'una considerazione degli elementi alogici.

Fermiamoci alquanto a determinare la compatibilità dell'alogico col logico, prima dall'aspetto storico, poi dall'aspetto teorico e quindi a respingere la tesi esclusiva del panlogismo.

Altrove mostrammo a lungo che il panlogismo fu la culla indifferente di pensieri sublimi come di aberrazioni grandiose; mostrammo che il panlogismo esclusivo ed assoluto in tutto e per tutto è troppo assurdo per poter durare da sè solo e trovare incontestato dominio nei sistemi di quei filosofi che speculano più profondamente sulla natura (1). Esso, come espressione esagerata del senso logico, segna talora una prepotente interruzione del senso più ingenuo della realtà, avvolto nell'ombra. Invero, dalle prime scuole filosofiche che fiorirono nelle età antiche, le correnti anti-intellettualistiche sempre contrastarono il passo al razionalismo e per tutta la storia del pensiero mantennero vivo il principio opposto, secondo forme famose onde la filosofia è ancora rivestita presentemente. È chiaro che le correnti dell'intellettualismo e dell'anti-intellettualismo ci offrono il più meraviglioso e costante intreccio nella storia della filosofia. Dunque, avendo potuto sopravvivere entrambe, dopo una lotta di tanti secoli, noi ci crediamo in diritto di affermare che esse corrispondono entrambe alle più profonde e legittime esigenze dello spirito umano e vogliamo mettere in luce la loro parziale ma innegabile legittimità. Ma v'è anche un'altra conclusione da trarre ed è che noi possiamo benissimo considerare tutta la realtà nella sua intima essenza dal punto di vista intellettualistico come un sistema logico, senza tuttavia esser costretti ad abbandonare la considerazione opposta (cioè non logica) della realtà. Distinguendo i punti di vista, è possibile ritenere che la considerazione logica e la considerazione alogica non sono assolutamente ripugnanti. Ammesso pure che tutto in natura si incateni logicamente in modo unico e rigoroso, non ne viene che tutta la realtà

(1) Cfr. *Il pensiero puro.*

Digitized by Google

si riduca esclusivamente a logicità; atteso che, senza dubbio, l'ordine logico non si converte coll'ordine causale. Invero noi ben sappiamo che questo implica sempre qualcosa di più, essendo la necessità razionale d'una successione reale ed è noto che la produzione reale nel tempo è irreducibile alla deduzione razionale nella necessità. È pacifico che la considerazione logica dei concetti è tutt'altra dalla considerazione fisica degli oggetti e psichica dei fatti interni (1).

Inoltre la teoria dei modelli (col concetto dell'infinita verità) ci insegna da una parte che la natura degli enti che entrano nei rapporti di un sistema ipotetico-deduttivo può variare all'infinito, dall'altra che la forma stessa (modello) o il modo della sistemazione può variare all'infinito senza pregiudizio dell'unità delle leggi.

Abbiamo cioè tre punti di vista ben distinti:

1° l'infinita varietà degli individui;

2° l'infinita varietà e verità dei modelli;

3° l'infinita unità delle leggi.

Applicando questi concetti al concetto della natura, possiamo affermare che essa è considerabile come un sistema logico (ipotetico-deduttivo) cioè che la natura è logica, pel sistema delle leggi e l'unità della loro verità; senza cadere nelle esagerazioni del panlogismo, perchè dobbiam fare riserve sulla natura, variabile all'infinito, degli enti, sul modo variabile della loro speciale sistemazione (varietà infinita dei singoli sistemi).

Adunque il riconoscimento della logica della natura, benchè

(1) Prendiamo, ad abbondanza, un esempio che sembra acconcio a ritrarre in noi la fedele espressione di questo problema. Noi possiamo dire che ogni cristallo è geometrico, ma non possiamo dire, per converso, che la geometria ci dia la realtà integrale d'ogni cristallo. Sappiamo infatti che, oltre ai caratteri morfologici (proprietà geometriche) i cristalli presentano caratteri fisici (sfaldatura, durezza, peso specifico, colore, lucentezza, trasparenza, fosforescenza, fluorescenza, rifrazione della luce, sapore, odore, proprietà magnetiche ed elettriche, etc.) e caratteri chimici (corpi semplici o elementi e combinazioni). Pei caratteri morfologici ogni cristallo è un piccolo sistema geometrico. Assimilando, per pura ipotesi, la logica alla geometria si potrebbe dire che ogni cristallo è un piccolo sistema logico. E, pensando all'ordine meraviglioso che sfavilla in tutto l'universo, non sarebbe inopportuno affermare che tutto l'universo è un sistema logico conforme all'antico detto di Plinio: « Quem Graeci Κόσμον nomine *ornamenti* appellavere, eum et nos perfecta absolutaque elegantia mundum dicimus ». (Plinio, *Hist. nat.*, lib. II, c. 14).

Digitized by Google

sparga moltissima luce sopra la connessione necessaria dei corpi e dei fatti, non esaurisce la conoscenza della realtà. La stessa logica reale, a parer nostro, non travalica i confini della formalità legale degli oggetti e la sua ricerca non può immedesimarsi, per esempio, con la ricerca intorno alla natura intima degli elementi essenziali dei corpi. E neppure questa entra nel dominio delle scienze fisiche che ricercano essenzialmente le leggi causali (causalità legale). Quindi, se errano coloro i quali vorrebbero ottenere la conoscenza delle leggi fisiche colla sola osservazione empirica dei fatti, non meno assurda è la pretesa di coloro i quali vorrebbero ricavarla col mero strumento logico della ragione. I tentativi di deduzione totale della natura sono sempre restati lamentosamente vani, come vedemmo esponendo lo scacco d'ogni apriorismo. Insomma la mancanza dell'armonico concorso dei due metodi rese sempre impotenti empiristi e razionalisti a risolvere il problema scientifico della causalità. E si capisce benissimo la ragione. La logica non procede che di identità in identità, per deduzione di necessità. Essa quindi non può trarre dal suo seno la natura che procede nello stesso tempo di diversità in diversità e di identità in identità, per successione e per deduzione, cioè procede in modo causale. In altri termini, nella natura si attuano insieme i due processi: di identità in identità per deduzione logica necessaria e di diversità in diversità per produzione cronologica contingente; e questi processi possono talora fino a un certo punto esser sceverati gli uni dagli altri, talora congiunti secondo i bisogni della conoscenza.

Ecco la ragione per cui la Fisica stessa reclama la conciliazione dell'empirismo e del razionalismo; e la Logica pura invece reclama un'astrazione che tuttavia non ripugna alla realtà.

Concludendo, la logicità della natura è tesi vera, ma non è men vera la tesi della sua alogicità. Il panlogismo assoluto è falso. La natura è logica rispetto alle leggi, la natura è cronologica rispetto ai fatti (alogici). Sono queste due tesi analitiche tanto relativamente vere, quanto relativamente false, perchè la logicità è nelle leggi, e la alogicità è nei fatti. E queste tesi astratte devonsi comprendere nella tesi sintetica: la natura è aitiologica. Ma neppure questa esprime la globale verità circa le relazioni intrinseche alla realtà delle cose; perchè (oltre alle aitiologiche)

Digitized by Google

restano moltissime altre relazioni proprie alla natura, che qui non fa d'uopo di numerare.

Che se poi vogliasi risalire alla questione del determinismo e dell'indeterminismo dalla quale, erroneamente però, si suole far dipendere la questione della necessità e della libertà così nella natura come nell'uomo, si avrà un'altra prova dell'utilità del nostro punto di vista. È noto che l'esperimento è insieme processo di eliminazione delle circostanze accessorie e processo di determinazione delle circostanze essenziali cioè singolarmente necessarie e tutte insieme sufficienti alla produzione d'un fatto. Adunque possiamo concedere che — se non mancano le variabili dipendenti — molte relazioni tuttavia non sono (per la nostra scienza almeno) sottoponibili a vincolo causale. Diciamo allora che sono per noi relazioni variabili indipendenti. Possiamo, anzi dobbiamo ammettere che vi sono per noi relazioni indeterminate e indeterminabili e relazioni perfettamente determinate e determinabili, come le relazioni causali provate dalla scienza. Per queste ultime nel mondo, in tutto il mondo concreto e reale, si verifica il determinismo rigorosamente, per le prime no. L'esistenza reale e la vita allora devono esser interpretate come un intreccio di determinismo causale e d'indeterminismo (1).

Per il che noi abbiamo, è vero, fino a un certo punto il diritto di ritenere che il determinismo causale o la necessità si attui nel mondo sia esterno che interno sperimentato dalla scienza, e per contro l'indeterminismo o la contingenza si attui nel mondo testimoniato dalla esperienza esterna e dalla coscienza, ma non abbiamo il diritto di supporre che la scienza (solo perchè si risolve in una sempre maggiore determinazione di vincoli e di limiti) finisca per tradursi nella più flagrante negazione di quei principj di coscienza e di vita che costituiscono la possibilità della libertà. Perchè è falso che il determinismo sia inconcepibile colla libertà. E non meno falsa è la tesi che identifica la libertà colla contingenza. A detta dei filosofi seguaci della prima dottrina ogni pro-

(1) È quasi superfluo avvertire che la speciale condizione di fatti e di rapporti che noi diciamo determinismo, rigorosamente parlando, non si riscontra che in quegli ordini fisici e psichici nei quali la scienza ha già potuto applicare il metodo sperimentale; sempre rammentando che questa applicazione allo studio dei fatti psichici finora non ha potuto essere fatta fuorchè in minima misura. (Cfr. Sez. I, Capo IV, § 3)

Digitized by Google

gresso delle scienze (sperimentali) si risolverebbe in un arresto per le più intime e consolanti affermazioni della coscienza e però essi concludono che la scienza deve essere combattuta come cinica e illiberale, nella presunzione che essa da un lato precipiti l'uomo nell'utilitarismo, dall'altro, colla determinazione sempre più vasta e penetrante delle leggi causali, gli rapisca l'idea e financo l'esercizio pratico della libertà. Ma noi non conosciamo nulla di più vano ed assurdo che questa dottrina filosofica che, ammantandosi della non scarsa verità dell'anti-intellettualismo, proclama che la scoperta scientifica delle leggi causali nuoce alla libertà della coscienza.

A detta infine dei seguaci della seconda dottrina la semplice constatazione della contingenza si risolverebbe in una prova della libertà.

Ma chi ci assicura che la contingenza non sia una necessità superiore? Chi ci assicura che l'idea del contingente designi solo ciò che resta *indeterminato* per la scienza, in quanto concerne la natura intima di quei *dati* che la scienza non ha nè dovere nè diritto di determinare? Se contingenza poi significasse assenza di causa, un tal nome non diventerebbe forse tutto ciò che v'ha di più contestabile?

Chiaro è dunque che, solo dopo una discussione filosofica intorno ai pretesi conflitti della scienza e della coscienza, del determinismo e dell'indeterminismo, dell'intellettualismo e dell'intuizionismo, sarà possibile prendere una decisione equilibrata a questo proposito (1).

§ 4. — Rimane un dubbio.

Noi abbiamo posta la realtà come pensiero, e il pensiero come unità psicofisica o attività universale, nella forma unitiva e distintiva di S r O.

Quindi, a guisa di corollario, deducemmo l'esclusione della causa efficiente universale che a noi appare mera e astratta superstizione. Con ciò, non resta contraddittoria la situazione nostra? Più chiaramente, avendo premesso il pensiero come attività sintetica universale e poi dedotta la negazione della causa efficiente

(1) Questa discussione sarà ultimata nel capitolo seguente.

Digitized by Google

universale, non abbiamo già ammesso prima quello che ci siamo sforzati di escludere poi? Colla nostra tesi del pensiero come attività sintetica universale non finiamo per far entrare dalla maggior porta del nostro sistema quella causa efficiente universale che in seguito cerchiamo di gettare dalla finestra, non solo come non necessaria anzi inutile ma come assurda? Rispondiamo francamente. Contro questa objezione, che tenderebbe a mostrare che la contradizione è nel cuore stesso della nostra teoria, v'è prima di tutto da objettare che il principio dell'attività sintetica universale, pur inteso come sinonimo del principio dell'attività causativa universale, non è affatto sinonimo del principio della causalità efficiente universale come posizione di una causa efficiente universale. Se lo fosse bisognerebbe ammettere che l'attività sintetica causativa universale stesse di fronte all'universo come una causa iperipostatica agente di fronte al suo effetto attuato.

In altri termini, il pensiero come attività sintetica causativa universale dovrebbe stare di fronte all'universo dei rapporti causali come una Causa di fronte al suo effetto. Il che per noi non è. In vero il principio su cui si basa la dottrina della causa efficiente è che quell'attività causativa universale che si manifesta nella produzione dei fenomeni secondo le leggi causali positive non sia a sua volta che l'effetto di una Causa agente suprema, irreducibile a relazione, in cui consiste la vera essenza o natura intima delle cose (1). Noi invece assorbiamo la causalità legale provata dalla scienza nella stessa causalità universale del pensiero, che non avrebbe alcun senso se non fosse affermazione di

(1) L'importante è capire che la causa efficiente universale non è l'attività causativa universale. L'esistenza di questa è solidamente stabilita sulla testimonianza della scienza che ci assicura il valore della relatività causale significata dalle leggi della natura.

L'esistenza di quella è un'ipotesi che non resiste alla prova della discussione, perchè rifiuta il principio della relatività. Optando per questa ipotesi noi finiamo per abbandonare il filo della ragione e non siamo più capaci di uscir fuori da un labirinto di contradizioni inesplicabili. Quanto poi a discutere con coloro che si contentano di ragionare in questo modo strabiliante: — il mondo ha una causa, dunque Dio (cioè la causa efficiente universale) esiste — : oppure: — ogni effetto suppone una causa, dunque il mondo ha una causa suprema, etc. — sarebbe un perditempo. Io non vedo punto che la critica negatrice della metafisica delle cause sia ridotta a questa estremità, di intraprendere la discussione con coloro che non sanno discutere.

Digitized by Google

massima relatività, come fu chiarito dianzi. Per conseguenza ci allontaniamo risolutamente dal tipo della spiegazione causale efficiente.

Lungi dal credere che la causalità legale esiga qualche cosa di più per essere spiegata causalmente, noi troviamo che il principio su cui si fonda questa pretesa spiegazione efficiente ulteriore è meno ancora comprensibile del fatto positivo del causare legale che essa pretende di spiegare. O meglio, l'incatenamento causale dell'attività sintetica del pensare ci sembra un fatto che si comprende da sè e che quindi non solo non ha bisogno ma non ha veruna possibilità di essere spiegato ulteriormente col ricorso ad un perchè delle leggi. Invece, è di questo ricorso chimerico che si alimenta la teoria della causa efficiente universale che combattiamo. Di più, è ancora d'uopo far una distinzione sottile ma di grande importanza sull'interpretazione del pensiero. La idea da noi respinta che il pensiero come attività sintetica universale sia la causa efficiente della realtà, non ha da fare niente coll'idea da noi accettata che il pensiero come attività sintetica universale sia l'attività causativa della realtà. Noi risolviamo nel pensare il causare sintetico universale, non già pel bisogno di inventare un feticcio, un fantasma, vale a dire un'ipercausa qualunque, ma per la semplice valutazione di quella direzione ideale delle leggi causali che vengono determinate scientificamente; direi quasi per una semplice forma di contemplazione della causalità. V'ha di più. Noi poniamo il pensiero come unità psicofisica del reale (1). Dunque non deriviamo le cose dalle idee, l'oggetto conosciuto dal soggetto conoscente, la natura dal nostro spirito, la materia dal nostro umano pensiero. La psicofisicità della realtà significa che anche le leggi causali sono psicofisiche e che la legislazione causale della realtà è la legislazione stessa del pensiero. Non si tratta di dedurre il nexus causale dal nexus del pensiero come fanno Leibniz, Malebranche, Berkeley e i teologi che vedono nel nexus causale l'effetto d'una saggezza causativa suprema. Si tratta invece di restare immanentemente nel nexus causale, identificando questo col nexus del pensiero universale. Il pensiero universale poi, come non è l'ipostasi d'una

(1) Cfr. Cap. I, § 4 di questa Sezione.

Digitized by Google

nozione astratta, così non è il fatto subjettivo del pensiero individuale, cioè quel fatto eminentemente a noi familiare a cui tanti soggettivisti riducono i fatti meno familiari della nostra esperienza per ricalcarli sul tipo dell'antropomorfismo.

All'opposto il pensiero universale di cui si parla qui, non ci è per niente familiare, tanto che noi dobbiamo purificare energicamente il nostro pensiero ordinario per pensare quello in modo adeguato. Noi non attribuiamo alcun valore di efficienza singolare a quel causare reciproco che è l'attività sintetica universale del pensare. Questo causare risolventesi nel pensare universale non spiega il mondo delle leggi causali essendone un al di là, per la semplice ragione che esso stesso è questo mondo per cui valgono le leggi causali che gli efficientisti pretendono di spiegare. Questa ragione è tanto grave che non può essere saltata dalla critica. Il pensiero universale come attività causativa universale non è, per noi, la causa efficiente della formazione del mondo dei fenomeni. Noi ci limitiamo a constatare che il modo stesso con cui i fatti si manifestano causalmente è il modo stesso con cui si manifesta l'unità psicofisica del pensiero reale.

Ponendo che lo sviluppo causale dell'essere è identico allo sviluppo causale del pensiero, non oltrepassiamo quindi l'incatenamento causale reciproco. Non poniamo neanche un principio donde derivino tutti i fenomeni. Poniamo invece che tutti i fenomeni sono psicofisici e che la loro produzione causale è, senz'altro, la realtà medesima del pensiero.

Questo è *il senso ideale* dell'attività causativa dell'universo.

Digitized by Google

CAPO IV.

Questioni della causa prima, della causa finale e della *causa sui*.

§ 1. Intimo accordo delle tre questioni. — § 2. Della causa prima. — § 3. Della causa finale. Varietà di finalismo. Sostituzione del giudizio regolativo al costitutivo. Il finalismo come interpretazione illusiva. Varie fasi dell'illusione. Teoria del miraggio teleologico. Rifiuto della tesi finalistica. Esame critico delle objezioni. Elevazione del concetto ateleologico. — § 4. Della *causa sui*. — § 5. Senso e valore umano delle illusioni metafisiche.

§ 1. — Bandita la tesi d'una causa efficiente universale, come termine semplice, tanto dalla scienza quanto dalla filosofia, le questioni della causa prima e della casa finale rimangono pregiudicate necessariamente. Queste questioni, secondo noi, non sono l'una e l'altra che un tentativo di spiegare i fenomeni ricorrendo all'ipotesi di cause più o meno personali. La causa prima, quanto al punto di vista dell'inizio e del termine, non differisce in fondo dalla causa finale universale che per il rovesciamento della prospettiva. Entrambe le questioni hanno un intimo rapporto con quella dell'esistenza di un incausato Causatore dell'universo, le cui prove speciali, dopo Kant, posso dispensarmi di trattare qui, rinviando a ciò che ne fu già detto in generale nel capitolo precedente, sulle orme della *dialettica trascendentale*.

§ 2. — Quanto alla causa prima, noi abbiamo posto il mondo come una concatenazione causale reciproca di fenomeni, ritenendo vana, anzi illusoria, la ricerca del perchè del perchè. Dun-

Digitized by Google

que la supposizione che questa concatenazione causale reciproca stessa sia a sua volta causata da una causa prima, causatrice di tutte le cose senza essere causata, non ha per noi nè fondamento nè senso (1).

Più distesamente, la necessità di abbandonare l'ipotesi della causa prima deriva da ciò, che noi siamo costretti a connettere la relatività così ad ogni causa come ad ogni primo; se non vogliamo staccarci da ciò che costituisce la possibilità della conoscenza e del reale. Non è qui il caso di riesporre la dottrina sostenuta antecedentemente che tanto l'essere quanto il conoscere sono riferimento, che ciò che è massimamente pensabile è ciò che è massimamente relativo, e quindi che ciò che è irrelativo è impensabile. Così dicasi delle due idee di causa e di primo che non possono essere pensate per sè indipendentemente da ogni relazione. Quando pensiamo a una causa qualunque e ad un primo qual si sia, pensiamo in modo ineluttabile ad un effetto qualunque e ad un qualsiasi dopo; perchè le idee di causa e di primo sono essenzialmente idee di relazione, cioè non pensabili senza le correlative. Dunque, nè coll'idea di causa nè con quella di primo noi possiamo elevarci al di sopra della prospettiva seriale, dovendo a rigore restare sempre nell'ordine del relativo.

---

(1) Questo punto fondamentale (deduzione fallace delle prove dell'esistenza di Dio dalla natura fisica) è stato messo in luce in modo originale dallo Spir. « Dire che questa maniera di vedere è priva di fondamento e di verità, significa segnalarne il minimo difetto: l'effetto suo più grave e più deplorevole è di falsare la coscienza morale e l'idea di Dio. » (Cfr. A. Spir, *Saggi di filos. critica*. Introd. di P. Martinetti. Libreria edit. milanese. Milano, 1913, pag. 35). « Una conclusione da effetto a causa non può mai sorpassare il dominio dell'esperienza e raggiungere l'assoluto; giacchè la validità di tutte le conclusioni da effetto a causa si fonda sulla connessione (*liaison*) generale dei fenomeni, che ne fa delle parti integranti del mondo dell'esperienza. Questo collegamento o concatenazione (enchainement) generale dei fenomeni è il fondamento di tutta la causalità: la supposizione che il mondo stesso sia stato causato o creato non ha per conseguenza fondamento nè anzi senso. Trascorro sopra altri argomenti che provano l'impossibilità d'una causa prima e assoluta, ma che sarebbe troppo lungo riferire qui ». (*ibid.* pag. 35, nota). Questa citazione è addotta per provare come oramai neanche per coloro che mirano ad un rinnovamento speculativo-religioso di tutta la filosofia, come lo Spir, i vecchi argomenti della causa assoluta e prima non si richiedono più. Dall'abbandono dell'aitiologia teologica di cui era infatuata l'età antica e medioevale dobbiamo ormai riprometterci la più salutare influenza sul pensiero contemporaneo.

Digitized by Google

Ora, se ogni causa singolarmente presa è relativa al suo effetto e ogni primo singolarmente preso è relativo ai suoi susseguenti, quando mettiamo insieme queste due idee, causa e primo, possiamo forse presumere di superare in qualche modo i confini della relatività? Non se ne scorge affatto la ragione; è piuttosto ragionevole dire che è tanto impossibile trasformare l'idea composta di causa prima nell'assolutezza dell'irrelativo, quanto creare una cosa dal nulla.

Allo stesso risultato si perviene se all'idea composta di causa prima si aggiunge ancora l'idea di assoluto. La causa prima assoluta non è che un'idea-limite; ed è non intendere la natura delle *idee della ragione* (kantianamente parlando) il prenderla come realtà. Di qui si vede dove convenga cercare la causa assolutamente prima. Certo non può far parte della serie delle cause relative, perchè ognuna di queste è effetto d'un'altra causa precedente; quindi non può essere assolutamente prima, avendo altre cause prima di sè. Inoltre, se non può far parte della concatenazione reciproca delle cause relative (che è poi l'unica di cui abbiamo sicura notizia) come può essere tanto causa, quanto prima? Supporre infine che la causa assolutamente prima non solo esista ma sia pensabile risolvendosi in un *quid sui generis* tale cioè da non esser più nè causa relativa nè primo relativo non ha senso; perchè l'assolutamente irrelativo non può essere nè la causa nè il primo di alcun che senza diventar relativo, allo stesso modo che l'incondizionale non può essere il primo anello della serie reciproca del condizionale (1), allo stesso modo che l'affermazione non può risolversi nella propria negazione.

(1) Rispetto all'impiego del concetto dell'incondizionale, cfr. Fouillée, *Esquisse etc.*, pag. 188. — Oltre le ragioni addotte nel testo, non si può disconoscere che l'incondizionale non è ammissibile neanche come totalità delle condizioni. È vero che, per contro, Kant afferma che « la Totalità delle condizioni si risolve nell'Incondizionato o Assoluto ».

Ma donde deriva e su qual fondamento si può ammettere questa risoluzione? L'analisi logica dimostra che l'espressione: « la totalità delle condizioni » non significa altro che l'affermazione di tutte le condizioni, la pienezza delle condizioni. Ora, se l'incondizionato significa la negazione delle condizioni (come l'assoluto significa la negazione delle relazioni cioè l'irrelativo), come può darsi che l'affermazione delle condizioni si risolva nella negazione del condizionato?

Notiamo ancora che, a rigor di logica, i termini « incondizionato » e « assoluto », non sono definibili nè deducibili; ma pure che se ne deve tener conto,

Digitized by Google

Lo stesso argomento si potrebbe anche esporre così: la causa assolutamente prima è impossibile, perchè ciò che è assolutamente prima non può essere causa, ciò che è causa non può essere assolutamente prima (1).

Riassumendo, la causa prima è inammissibile. Esprimiamo lo stesso concetto, affermando che la serie totale della realtà, che noi chiamiamo pensiero universale in senso subobjettivo, non può essere ragionevolmente pensata che come un incatenamento reciproco di cause ed effetti, così senza causa prima come

---

a titolo di termini primitivi, precisamente come avviene del termine « irrelativo », e che frattanto non valgono pel piano concreto della realtà. Quindi si spiega come sopra il problema dell'incondizionato (e affini) sia caduta una valanga di equivoci, prodotti dalla confusione del piano logico col piano reale.

L'abitudine di associare logicamente nel nostro spirito due termini correlativi contradittorj, intorno ai quali non si fa affermazione di realtà, perchè sono entrambi astratti e non valgono che nel piano non reale, può indurre a credere che, anche passando nel piano concreto della realtà, quando si associano due termini correlativi contradittorj, se il primo termine (affermativo) è reale, lo sia anche il secondo (negativo). Così in logica è vero che posto il condizionato è posto l'incondizionato, ma in metafisica il trapasso dal primo termine al secondo è un sofisma, perchè l'incondizionato reale non esiste. Questo errore è commesso da Kant quando mantiene come valida la tesi che la totalità delle condizioni implica l'esistenza reale dell'incondizionato, nel passo sopra citato.

Pertanto la questione, se esista un primo causale dal momento che in logica si ammette un primo astratto e così in matematica, è tanto assurda quanto sarebbe la questione se ciò che vale pel piano astratto valga nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto pel piano concreto, se la validità logica sia la validità fisica, se l'incondizionato logico, solo perchè tale, esista come termine costitutivo della realtà.

(1) Ma anche la nozione dell'assolutamente prima è contradittoria, perchè l'assoluto è l'irrelativo, mentre il primo è sempre relativo (al poi); e sarebbe superfluo insistere sulla tesi anzidetta che l'irrelativo è l'impensabile, nonchè il simbolo della massima irrealtà. Quando lo Spaventa avverte che l'assoluto non deve essere cercato dove non è, cioè nè solo al principio, nè solo alla fine, « perchè se fosse solo al principio o solo alla fine, o, che è lo stesso, qua e là successivamente, non sarebbe l'assoluto, ma.. sapete che cosa? il relativo, appunto il vostro relativo » (*Principj di etica*, Napoli, 1904, pag. 7-8), e per conto suo lo ripone nell'*atto* stesso del mutare; « e nè anche in questo veramente, come vana mutazione, ma nell'*atto* del progredire » (*ib.*, pag. 7), il vero e unico significato di questo suo assoluto che altro è se non l'*atto medesimo della relazione*? Si vede che lo Spaventa, ostinandosi nel salvataggio dell'assoluto, finisce per dare il nome della massima impensabilità nonchè della massima irrealità a ciò che egli pone come la realtà massima e la pensabilità massima.

Digitized by Google

senza effetto ultimo (1). Se poi vogliamo considerare la parte che nella critica teoretica tiene l'esposta dimostrazione, dovremo riconoscere che coll'affermazione dell'attività causativa universale non usciamo fuori del relativo. L'incatenamento causale reciproco così d'ogni causa come d'ogni effetto costituisce l'universale potenziamento o riferimento della realtà. Se ogni causalità è, fra l'altro, relatività, ammettere l'assolutezza (irrelatività) d'un primo causale evidentemente significa spezzare la catena effettiva delle relazioni reciproche. La causa prima distrugge appunto l'integralità della relatività; quindi la sua nozione, se fosse possibile, si risolverebbe nella negazione della conoscenza; la sua esistenza, se potesse realizzarsi, si risolverebbe nella negazione della realtà (2).

---

(1) Tuttavia, come s'è già avuto occasione di notare nel volume precedente, l'importanza esplicativa della causa prima è *sentita* così potentemente dagli Scolastici che essi dicono: « si l'on admet la cause première, tout s'explique, tout se tient, tout a sa raison complète; si l'on rejétte la cause première, tout s'écroule, tout se sépare, tout retombe dans l'absurde » (T. De Régnon, *op. cit.*, 73-74). Ma l'ipotesi d'una causa prima e creatrice dell'universale processo di causazione val quanto supporre che l'essere possa essere spiegato con l'essere; mentre per un verso l'essere, cioè la realtà universale, non ha punto bisogno d'ulteriore spiegazione, perchè allora non sarebbe più l'essere (universale); per l'altro verso l'essere spiegatore alla sua volta non avrebbe poi altra spiegazione che sè stesso. La negazione dell'idea della causa prima va dunque tutta a vantaggio dell'idea della causazione cioè dell'attività causativa universale nella totalità di tutte le cause e di tutti gli effetti. E l'ultimo rifugio di chiamar Dio il divenire cioè l'attuosità della causazione universale è la negazione pura e semplice del teismo. La divinizzazione dell'evoluzione non è neanche un'ipotesi utile, o almeno la sua utilità non è proporzionale alla somma dei danni teorici e pratici che ripiombano sulla Provvidenza, salvo che si *possa* mirarla cogli occhi dei fedeli, veglianti intorno alla culla di Dio.

(2) Rimane appena da fare un'osservazione a proposito del contenuto specifico della fede religiosa, a cui qui è giocoforza fare allusione. Chi scrive non è un fanatico d'ateismo. « V'è un fanatismo antireligioso, diceva il Guyau, che è quasi così dannoso come quello religioso ». È ciò che qui si vuol evitare. Il filosofo non è un nemico della religione. Egli è piuttosto un critico ed un sistematore. In questa ricerca filosofica appunto noi vogliamo dissociare la questione aitiologica dalla teologica; da un lato mostrando l'assurdità teoretica della causa prima dovuta a grossolano antropomorfismo, dall'altro mostrando che il principio teologico, in quanto deve spogliarsi d'ogni attributo inadeguato, di necessità deve liberarsi della proprietà aitiologica. L'idea d'un primo causatore, cioè d'un incausato causatore dell'universo, a imagine infinita del causatore umano, è il parto d'un'aitiologia teologica illusoria. Questa idea non giova alla fede religiosa, che ha ben altra e più solida base. A guar-

Digitized by Google

§ 3. — Analogamente escludiamo la causa finale dell'universo come un trascendente imaginario destituito di valore costitutivo. Non escludiamo però la causalità del fine che si riscontra negli esseri intelligenti e che non è poi altro che la causalità dell'idea, che ha posto innegabile nel determinismo, e nulla più. Escludiamo soltanto l'unità finalistica universale cioè la reale esistenza d'un'attività intenzionale ordinatrice d'un fine ultimo prestabilito, come un facile dono che venga a tutti gli esseri dall'alto d'un cielo sublime (1). Escludiamo insomma che la finalità valga come spiegazione efficiente, previdente e provvidente di tutta la realtà, nel senso che disponga delle cause efficienti per mettere in esecuzione la sua idea preconcetta dell'universo (finalismo eccessivo). Riteniamo invece, d'accordo in questo con Kant (2), che la teleologia non sia propriamente un sapere costi-

---

dare bene in fondo si capisce che il trapasso dal *chi* causale umano al *Chi* causale infinito, assoluto, perfetto, è la conseguenza d'un processo più parafisico che metafisico, in cui si confonde l'analogico col logico e coll'ontologico, a profitto di diverse interpretazioni extralogiche del senso della vita e dell'universo. Molti miti prendono tale origine, associandosi spesso il processo mitologico ai processi pseudologici fondati su realizzazioni di nomi. *Nomina, numina.* Io penso che la religione sia una specie di involucro poetico, mitico e dogmatico della morale. Fino a un certo punto invero la religione protegge lo sviluppo della morale, come l'involucro protegge il fiore allo stato nascente. Ma in ogni caso la morale tende a uscire dalla religione, finchè presa forza sufficiente se ne libera, come il fiore rompe il bottone. Però, metafore a parte, anche le religioni si vanno man mano purificando da quei miti poetici che riposano sopra la più evidente illusione. Tal'è il mito del causatore incausato universale, cioè della causa prima, vero *punctum mortuum* della gnoseologia e della metafisica delle cause, perchè si risolve nell'ipotesi d'una concepibilità inconcepibile.

Si aggiunga infine che la pura idea d'una causa prima, per quanto si identifichi con l'idea di Dio, non può dare origine che ad un teismo ideale (idealità dell'essere perfetto). Ma tra Dio-causa prima e l'idea di Dio-causa prima passa ancora un abisso. (Sopra l'inesistenza dell'idea d'essere perfetto e la condanna del famoso argomento di S. Anselmo, cfr. VACHEROT, *La métaphysique et la science,* Vol. 2° e 3°. Paris, Chamerot, 1863, già citato nel Cap. preced.). Bene inteso, la controversia metafisica su questi punti non è che una delimitazione di frontiere, come disse ammirabilmente lo Spencer.

(1) ALIOTTA, *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza,* pag. 181.

(2) L'attribuzione del sapere costitutivo al giudizio *determinante*, e dell'ipotesi normativa al giudizio *riflettente* è giustificata dal fatto che il giudizio determinante applica i principj intellettivi (categorie dell'intelletto) ed ha valore objettivo; per contro il giudizio riflettente applica i principj della ragione (idee della ragione) ed ha valore subjettivo.

Digitized by Google

tutivo (posto da un giudizio determinante la natura oggettiva della realtà), ma solo un'ipotesi normativa (posta da un giudizio riflettente la necessità soggettiva della mente umana), e (come già dicemmo per la risoluzione del causare nel pensare) piuttosto una valutazione ideale, una specie di guida nello studio, una forma di contemplazione della immensa catena della realtà. Certo, come già lo stesso Kant riconobbe nella critica del giudizio teleologico, l'idea di fine contenuta nei giusti limiti non è un'ipotesi sterile (1). Anzi il suo valore euristico nel mondo intelligente è così grande che potrebbe suggerire tutto un metodo logico di ricerca, se non di prova, della verità, non meno efficace della ricerca metodica dal punto di vista delle cause. Ma la ragione è chiara. Non v'è atto compiuto in vista d'un fine in cui non sia discernibile la maggiore o minore razionalità dell'adattamento dei mezzi allo scopo voluto. Nell'uomo capace di riflessione tutte le azioni ragionevoli sono azioni finali. Dunque la finalità in questo caso non è che l'attività medesima della ragione, nel suo naturale processo di causalità (finalismo normale). È innegabile che l'uomo agisce in vista d'un futuro non ancora compiuto, costituente l'ideale della sua vita; ma l'idea più o meno chiara che se ne forma ed anche il sentimento confuso della sua iniziale realizzazione agiscono sempre su di lui come antecedente causale, in guisa che ciò che si dice dai finalisti causalità finale in nulla differisce da ciò che noi diciamo causalità ideale e non si scosta dal processo del determinismo. La cosa si comprende facilmente rifettendo che, in ultima analisi, dati i due rapporti di causa ed effetto, di mezzo e fine, la causa è il mezzo che ha per fine l'effetto; mentre porre la causa come mezzo significa appunto richiamare l'idea di una causa antecedente al mezzo, nello stesso modo che porre l'effetto come ter-

(1) « Tutto sta nel farne un uso moderato; perchè, lo riconosco, si tratta sempre d'un'ipotesi, per quanto verosimile sia ». (Sully Prudhomme e C. Richet, *Il problema delle cause finali*. Treves, Milano, 1903, pag. 12). È noto che Kant vuol fondare l'Estetica esclusivamente sul concetto di finalità formale, in quanto la rappresentazione di questa eccita in noi un piacere, e il *bello* è appunto l'oggetto di quella rappresentazione, e il *gusto* è appunto la facoltà di apprenderlo come tale. Ma ora non possiamo uscire dal nostro proposito aitiologico.

Sul concetto che nell'universo vi sia finalità, benchè non nell'insieme dell'universo, cfr. Varisco, *Massimi problemi*, pag. 210-213.

Digitized by Google

mine ultimo significa appunto richiamare l'idea di un alcun che posteriore all'ultimo, per la virtù transitiva del limite. E questo basti per l'intimo rapporto tra la causalità e la finalità nel campo parziale della vita degli esseri ragionevoli.

Quanto al campo universale della realtà, la questione richiede una critica risolutiva. Da Platone ad Aristotele, da Leibniz a Kant, dal Ravaisson al Lachelier, dal Boutroux allo Janet, i finalisti hanno escogitate tante varietà di finalismo universale quante sono le sorta di fini che gli uomini sanno proporsi nella loro condotta personale: l'utile, il bello, il vero, il buono, il santo (1).

Ma è facile vedere che in tutti questi casi, sempre in fine sostituendo il giudizio regolativo al costitutivo, non facciamo mai altro che erigere in principio antropomorfico l'ipotesi chimerica d'una causa efficiente universale. Noi umanizziamo la causalità efficiente universale e le diamo uno scopo analogo al nostro. Noi sostituiamo così una subjettività o psichicità agente sull'universo alla subobjettività o psicofisicità immanente nell'universo. Tanto è vero che il finalismo universale non avrebbe alcun senso, se noi sopprimessimo ogni rappresentazione di sforzo o di desiderio o d'amore, o d'azione del bello, del vero o del buono (2 sotto il movimento armonico della realtà che noi contempliamo con sì alto stupore. Ed è per questo che il finalismo universale ci sembra un finalismo eccessivo e in tutto basato sull'illusione. Per renderci conto di questa illusione antropomorfica, possiamo ricorrere ad una spiegazione analoga a quella con cui abbiamo chiuso il problema della causalità efficiente in ordine al pensiero.

Ma cerchiamo anzitutto di caratterizzare le varie fasi dell'illusione. Allorchè nella contemplazione della realtà non siamo

(1) È noto che Kant distingue quattro specie di finalità: l'estetica, la matematica (formale), l'empirica (artistica-industriale) e la naturale (o di natura); e che quest'ultima propriamente costituisce il perno della sua critica del giudizio teleologico. Ad ogni modo Kant non dà mai a questa specie di finalità, come a nessun'altra, un valore reale o costitutivo. Il suo costante sforzo di mantenere la Teleologia morale affatto indipendente dalla Teleologia teoretica è in certo modo congruente col proposito risoluto di dissociare la teologia dall'aitiologia, enunciato nel Cap. antec. § 1.

(2) Tutti termini nel cui senso è implicito l'antropomorfismo.

Digitized by Google

ancora in grado di conoscere le relazioni causali, ed anche quando, conosciuto un certo numero di leggi causali non sappiamo rinunciare alla vana idea d'una causa delle cause, è ben naturale che la mente ricorra all'ipotesi causale più famigliare, cioè consideri l'universo come l'opera d'un artista supremo (1). Ammettiamo che i teologi moderni hanno immensamente purificato

---

(1) *Le monde m'embarasse et je ne puis songer*
Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger.

Questa facezia puramente imaginativa di Voltaire, che vuol poi dire: l'opera rivela l'operajo, riassume per alcuni tutta la prova teleologica, ed ha certo un gran senso di fronte alla rappresentazione comune del Prototipo trascendente. Peccato che quei causafinalisti, che sono tanto pronti a legittimare la loro ipotesi con questo ritornello popolare (davanti a cui è quasi impossibile per un teoretico frenare un movimento d'impazienza), non siano altrettanto pronti a seguitare l'antifona, confessando l'ulteriore imbarazzo di non poter sognare che l'orologiaio esista... senza mai essere nato. Questo rilievo, malgrado la sua apparente leggerezza, è definitivo. Invero i sostenitori delle nature plastiche notano, contro la finalità istintiva di Schopenhauer, che ciò che implica contradizione non è già il fatto comunissimo d'una forza cieca tendente ad un fine, ma è precisamente l'ipotesi d'una tale forza esistente per sè, senza causa superiore, cioè un essere intelligente da cui sia determinata. (Janet, *op, cit.*, 525). Ma come non s'accorgono questi finalisti, fissi nel principio dell'inammissibilità d'una cosa senza una causa superiore intelligente, che a sua volta l'ipotesi d'una causa superiore intelligente senza un'altra causa superiore intelligente contradice al loro stesso principio? In che cosa un essere intelligente ma senza causa superiore dovrebbe essere più ammissibile d'una realtà qualunque senza causa superiore? Se l'opera rivela l'operajo, posto che anche l'operajo è a sua volta un'opera, come ogni causa è a sua volta un effetto, non è contradittorio fermarsi ad una causa senza causa cioè ad un operajo che a sua volta non è più opera di alcuno? Dopo questa discussione, che toglie ogni vero valore al principio teleologico, in quanto considera l'universo come opera d'arte e, a guisa d'una macchina, rivelante il suo costruttore, quando si sente dire dal Janet: « la comparaison de l'univers avec une horloge est une des plus commode qui se présente à l'esprit; ...et il n'y a plus de philosophie possible si toute image est interdite... » (*op. cit.*, 545-6), resta perfettamente inutile ribadire il πρῶτον ψεῦδος di tutta la teoria. Riassumendo, se noi ci chiediamo, com'è inevitabile, qual uso faccia il finalismo del punto di vista antropomorfico, sorge una grave incompatibilità, poichè da una parte si ricorre all'esempio antropomorfico della causazione umana per porre il causatore come causa finale dell'universo; dall'altra si respinge l'esempio antropomorficò della causazione umana, per porre il causatore come figlio di nessuno, sempre e dovunque esistente e onnipotente. Ora una mente atta a ragionare non può concedere che ciò che, nel primo caso, par necessario ad evitare una contradizione possa, del pari e sotto lo stesso rispetto, non parere necessario nel secondo.

Digitized by Google

il concetto popolare della divinità, spersonalizzando il principio divino sì da fonderlo col tipo ideale della perfezione. Senza ingolfarci nell'analisi (qui non necessaria) degli attributi metafisici di Dio — questa enorme ferita dell'uomo — in ordine alla prova teologica, osserveremo solamente col Guastella che, neppure coll'esaltazione di tutti gli attributi di Dio sino all'infinito, vale a dire neppure coll'idealizzazione sino all'estremo limite possibile dei concetti dell'antropomorfismo primitivo, s'introduce sistematicamente nell'idea del sovranaturale una nuova differenza essenziale (dal punto di vista gnoseologico) che lo separi dal fenomeno, qual'è quella tra l'imaginabile e l'inimaginabile (1). Noi giungiamo dunque forzatamente a questa conclusione che il concetto dell'essere assoluto come causa finale dell'universo è assolutamente inesplicabile coi criterj non illusorj del ragionamento, perchè un termine — qualunque esso sia — senza rapporto con un altro termine è un non senso (2).

Ciò premesso, se per farci un'idea chiara del processo illudente vogliamo dare un qualche peso ai paragoni, riuscirà forse interessante rilevare che, mentre l'ipotesi della causa prima efficiente universale nasce per una specie di convergenza illusoria delle serie causali, l'ipotesi della causa finale nasce per una specie di miraggio.

Stupiti allo spettacolo delle serie causali dell'universo procedenti da cause ad effetti:

in primo luogo, supponiamo l'esistenza d'una causa efficiente universale e, realizzando metafisicamente e antropomorficamente il punto illusorio cui convergono le serie causali, ci formiamo l'illusione prospettica della causa prima (trascendente imaginario);

in secondo luogo, seguitando a ragionare antropomorficamente sopra questa illusione metafisica, rovesciamo la prospettiva naturale delle serie causali, cioè guardiamo i fenomeni-effetti come se provenissero non dal principio ma dalla fine, non dal termine iniziale ma dal termine finale dell'intero divenire. Il determinismo causale viene così a cambiarsi in un predetermini-

(1) GUASTELLA *op. cit.*, I, pag. 134-135 e seg.

(2) « Per fortuna, dice lo Spir, l'ipotesi d'un Dio creatore del mondo è priva di fondamento, come di verità ». SPIR, *op. cit.*, 36.

Digitized by Google

smo finale. Appunto noi ci facciamo la rappresentazione illusoria di un fine che è poi in fondo un effetto avente la proprietà di essere non solo un antecedente ma un principio, e viceversa ci formiamo la rappresentazione illusoria d'un tal principio che poi in fondo dovrebbe essere una causa avente la proprietà d'essere un effetto. Come nelle vaste e infocate pianure africane, quando si produce il fenomeno del miraggio, il viaggiatore ha l'impressione che i raggi luminosi provenienti dagli oggetti lontani situati davanti a lui gli provengano dal basso, così nella sconfinata distesa della fantasia infocata dall'ardore mistico del sentimento, noi rovesciamo la prospettiva del processo della realtà; e, realizzando metafisicamente e antropomorficamente il fine ultimo per cui supponiamo che tutte le cose siano causate, abbiamo il miraggio della causa finale (trascendente imaginario). L'intervento dell'antropomorfismo è evidente, giacchè, per questa illusione d'ottica metafisica, noi supponiamo che la causa finale dell'universo non sia altro che il fine voluto dalla mente suprema, cioè il fine viene pensato come determinante le sue proprie condizioni (1). Nel meccanismo, per così dire, di questo miraggio, rimane indubitato che noi isoliamo dai fatti naturali, compiuti secondo la legge di causalità, una o più forme fenomeniche che ci interessano e le attribuiamo alla suprema personalità, così la forma estetica, la matematica, la morale etc. (forme in realtà inseparabili dal contenuto dei fatti medesimi) e poi supponiamo che i fatti siano stati compiuti dalla causa suprema o pel desiderio, o per l'amore, o per la semplice idea di realizzare questa forma. Restiamo così vittima d'una petizione di principio, per-

(1) Si può cogliere nello stesso panteismo la caratteristica antropomorfica fondamentale ad ogni interpretazione religiosa. Giacchè, come ha osservato il Guyau, se il panteismo viene a negare la personalità e l'individualità di Dio, per compenso non è esso portato ad attribuire una specie di individualità all'universo? (Guyau, *L'irrel. d. l'av.*, pag. 398). Il mondo-pensiero in senso stretto, il mondo-amore, il mondo-volontà, etc., sono tutte concezioni antropomorfiche equivalenti. D'altronde ogni personalità non implica forse una soggettività cosciente?

Secondo il Vacherot, ogni difficoltà teologica e metafisica scompare colla concezione che faccia di Dio l'Ideale supremo del pensiero, e, come tale e perchè tale, *inesistente* nella realtà. È evidentemente un sacrificio imposto dalla critica alla metafisica del divino. Ma come si potrebbe dimostrare l'evitabilità di questo sacrificio?

Digitized by Google

chè da una parte supponiamo già effettuato quello che si tratta ancora di effettuare, dall'altro personifichiamo l'attività universale attribuendole l'individualità d'un agente psichico estrinseco al fatto compiuto. Noterò tuttavia un grande merito dei sostenitori della finalità estetica che fu già avvertito con molta sagacia dal Fouillée dopo un apprezzamento così penetrante dell'intero processo teleologico che non posso trattenermi dal riferire. « Les partisans de la finalité esthétique, déçus par cette illusion instinctive, ressemblent à quelqu' un qui, regardant à travers un kaléidoscope et s'émerveillant de la régularité toujours symétrique des figures, prendrait les jeux du hasard et de la nécessité pour les jeux de l'art et de l'amour. Quoi de merveilleux, pourtant, à ce que toutes les images soient symétriques et forment, par exemple, des étoiles à plusieurs rayons, si l'instrument contient des miroirs qui se renvoient la lumière sous des angles déterminés? Quoi de merveilleux aussi à ce que tout dans la nature nous paraisse régulier et ordonné d'avance, si nos miroirs intellectuels sont en une relation constante avec les choses mêmes? Enfin, comment ne serions nous pas tentés de prendre les harmonies des choses avec notre intelligence et avec notre sensibilité pour des fins prévues et voulues, quoiqu' elles soient les résultats nécessaires des action de l'univers sur nous et de notre accomodation à l'univers? Ainsi, à l'extrémité de l'instrument intérieur qui reflète regulièrment les formes mouvantes des choses extérieures, nous croyons apercevoir, comme une vision sublime, « le ciel des Idées ». A vrais dire, il existe dans notre pensée, et c'est en nous, puis, par notre intermédiaire, autour de nous, qu'il peut se realiser » (1).

Il grande merito di questi finalisti, secondo il Fouillée, consiste nel richiamare l'attenzione sul fatto che bisogna cercare la spiegazione ultima del meccanismo teleologico, non nel fisico, ma nel mentale. Secondo loro, tutta l'armonia della realtà e tutta la sua spiegazione è in noi, nella necessità del nostro pensiero. Ma se questo è vero per il finalismo estetico, possiamo noi ritenere che sia vero per ogni finalismo? Sarebbe inopportuno il profondarci qui nell'analisi d'ogni specie di finalità, perchè nella

(1) Fouillée, *Le mouvement idéaliste*, Paris, Alcan, pag. 143.

Digitized by Google

nostra ricerca aitiologica il problema della finalità vuole essere trattato solo di passaggio. Dichiaro però che in tale questione io sto col Kant, il quale, com'è noto, sostiene l'interpretazione soggettiva (normativa) del giudizio teleologico. E questa è la ragione per cui nella teoria del miraggio della causa finale includo ogni specie di giudizio di finalità.

Dall'analisi fatta delle varie fasi dell'illusione teleologica e dell'apprezzamento dell'intero processo, parmi dunque di dover conchiudere che la causa finale non ha luogo nella realtà del mondo inorganico, e neppure in quella del mondo organico preumano, essendo la finalità la caratteristica dell'intelligenza in azione (1) e questa non riscontrandosi, nella forma così propriamente detta, che nell'uomo. Ci occorrerà in seguito di precisare meglio le ragioni di questo sommario ostracismo; ma quanto al senso e al valore generale della nostra situazione critica la dottrina che nega la realtà delle cause finali è la nostra.

Parrà strano per avventura a taluni che, ammettendo il pensiero umano come capacità di finalità e la stessa realtà come pensiero, io creda di potermi sbarazzare senza contradizione della causalità finale dell'universo. Si dirà: — se la realtà, tutta la realtà è pensiero, perchè la realtà stessa come una specie di auto-provvidenza non potrebbe anzi non dovrebbe sempre agire in vista d'un fine, propriamente detto, quale la realizzazione o dell'utile o del vero o del bello o del buono, insomma del fine a sè immanente? perchè non dovrebbe perseverare sempre nelle sue intenzioni economiche, logiche, estetiche, morali? — Si aggiungerà che in generale quasi ogni sistema filosofico risolvente la realtà nel pensiero è teleologico. Come dunque io credo di potermi sottrarre a queste esigenze teoretiche e storiche? Accennerò le ragioni capitali che basteranno, spero, al benigno lettore per assolvermi da ogni taccia di contradizione.

Anzitutto precisiamo bene ancora una volta il senso del termine «pensiero» intorno a cui s'aggira questa discussione. Il pensiero reale di cui parliamo qui, come identico a tutta la realtà, non è già il pensiero in senso stretto come seconda forma

(1) Secondo alcuni può anche esser chiamato fine un fatto incosciente, come la privazione, il bisogno, l'istinto.

Digitized by Google

o funzione principale dell'attività conoscitiva caratteristica della conoscenza mediata, in opposizione alla funzione inferiore del sentire; neppure è il pensiero in senso largo comprendente tutti i fenomeni conoscitivi in opposizione a quelli affettivi e volitivi; e neppure è il pensiero nel senso larghissimo di Descartes e Spinoza in cui sono compresi tutti i fatti psichici o della *cogitatio* in opposizione ai fatti fisici o dell'*extensio;* ma è propriamente l'attività psicofisica impersonale dell'universo (1). La realtà da questo punto di vista subobjettivo cessa d'essere considerata come un semplice processo umano, avente un fine ultimo da realizzare. Se dovessi ancora ostinarmi ad usare una logora terminologia, potrei dire che il pensiero reale universale, essendo propriamente l'attività unitiva e distintiva della soggettività in relazione colla oggettività, non può non essere insieme principio e conseguenza, mezzo e fine, causa ed effetto di sè medesimo. Ma io voglio prescindere da queste frasi tradizionali che non solo ci inducono all'equivoco, ma ci allontanano dalla soda realtà.

La questione importante si riduce a vedere se i concetti di principio e conseguenza, di causa ed effetto nel senso di causa prima ed effetto ultimo, di mezzo e fine nel senso suddetto siano applicabili in modo sensato al concetto dell'universo. E la critica osa appunto dirigere il suo sguardo su queste vecchie ipotesi — che il tutto sia concepibile come principio e fine del tutto, cioè di sè, come causa prima di sè, come effetto ultimo di sè — e non che ammetterle come assiomi, trova che ripugnano ai principj stessi della ragione e riescono all'assurdo.

Ripugnano, perchè ciò che è causa non può esser tale che in un sistema di rapporti logici e cronologici e come termine suscettibile a sua volta d'essere considerato come effetto d'altro. Se, per la limitatezza delle nostre conoscenze scientifiche, non possiamo provare che l'incatenamento effettivo di tutte le cause note sia reciproco, logicamente parlando non vediamo alcuna ragione contraria alla possibilità che ogni causa sia a sua volta considerabile come effetto d'altra causa antecedente, e che ogni effetto sia a sua volta considerabile come causa d'altro effetto

(1) Cfr. Sezione II, cap. I.

Digitized by Google

susseguente e così via. Ma questo concetto ripugna al concetto d'una causa prima e d'un effetto ultimo (1).

Riescono all'assurdo, perchè il tutto non può essere causa, se non è in rapporto necessario con altro, cioè se non è tutto. Il che è assurdo. Concludendo, non c'è verso di poter considerare il tutto nè come causa prima, nè come effetto ultimo.

Lasciamo dunque da banda come superate queste objezioni riguardo alla considerazione del tempo o della necessità e concernenti più l'inizio e il termine che il principio e il fine; passiamo all'esame degli altri argomenti. Si oppone che la realtà universale, essendo pensiero, non può non proporsi come suo proprio fine lo sviluppo della sua immanente attività. Una tale idea, a forza d'essere ripetuta su tutti i toni, acquistò una voga singolare. Ma così, eccoci di nuovo di fronte ad un'asserzione senza costrutto. Infatti, se il pensiero reale — come la totalità dell'universo — fosse capace di agire per un fine, dovrebbe essere un soggetto e non quella totale unità subobjettiva oltre cui nulla esiste. Di più, anche dato ma non concesso, che il pensiero-realtà universale sia un soggetto capace di agire per un fine, come potrebbe proporsi un fine se egli non fosse privo di qualche cosa, se egli stesso cioè non fosse che parte? Ogni posizione di fine è una restrizione negativa, perchè è opposizione necessaria di un ente o d'un suo grado con un fuori di sè. Ma allora il tutto non sarebbe più tutto. Finalmente, dovrebbe esser manifesto che non ogni pensiero è pensiero in vista d'un fine. Quest'ultimo viene assai tardi e non è che un prodotto di selezione nel processo uni-

(1) Il rifiuto della causa finale dell'universo è inoltre giustificato dalla riflessione che una tal causa, in ultima analisi, si ridurrebbe alla *causa delle cause* che noi rigettiamo per le ragioni addotte nel § 2 di questo capitolo. Chi ben riflette, si accorge che il problema della causa delle cause si pone da chi non può far a meno di rappresentarsi la causa prima e l'universo sotto l'aspetto del generante e del generato. Allora la causa prima diventa una specie di gallina che depone l'uovo, e l'opzione per la priorità della gallina diventa senza dubbio edificante. Non farebbe altrimenti chi, data la formula: l'Ente crea l'esistente, optasse per l'arresto all'Ente. Intendendo la cosa così, non si avrà mai la relazione attiva di causa ed effetto, la causazione universale, il pensiero come tutta la realtà. Finalmente s'avverta che, se il nostro compito fosse non il problema della causalità ma quello della finalità, non mancherebbe qui la discussione importantissima delle disteleologie, così visibili nell'universo, che ora sarebbe fuori d'opera considerare.

Digitized by Google

versale del pensiero. Dunque chi crede di ridurre la realtà universale a finalità pel fatto che la realtà universale è pensiero, non fa che dare il nome di finalità alla catena delle cause e degli effetti, vale a dire all'attività immanente del pensiero. Innocente trastullo, quando il finalista... a parole abbia la forza di non andare più in là, affannandosi in cerca dell'impossibile (1).

Non è necessario aggiungere altro per mostrare la fallacia delle objezioni proposte. Il concetto d'una causalità finale dell'universo, anche nella dottrina qui sostenuta della realtà psicofisica come pensiero, sfuma e non può pretendere ad alcun valore conoscitivo. Per ammetterlo noi dovremmo, a mo' dei teologi, credere e imaginare il pensiero reale universale quale un essere intelligente capace di concepire coscientemente (2) un

(1) L'art de la nature .. est un fait « éclatant et prérogatif » comme dit Bacon, devant lequel viendront toujours échouer toutes les théories de combinaison fortuites et d'instinct aveugle. C'est aussi un fait, auquel on ne peut échapper par l'indifference, par l'oubli du problème, par une sorte de fin de non recevoir .. Mais jamais on ne verra une fleur, un oiseau, un organisme humaine sans éprouver un étonnement que Spinoza appelle avec raison « stupide » puis qu'il va jusqu'à la stupéfaction... comment puis-je voir un oeil sans penser qu'il est fait *pour* voir... Le *pour*... c'est une idée... l'idée de l'effet... Et enfin que peut être une idée si ce n'est un acte intellectuel, présent à un esprit dans une conscience?... Nous avons le droit de croire que la plus haute hypothèse que puisse se former l'intelligence humaine sur la cause suprème de l'univers ne serait pas contredite .. s'il nous était donné... de voir Dieu face à face par une vue directe et immédiate. Une telle hypothèse peut bien n'être qu'une approximation de la vérité et une représentation humaine de la nature divine... elle en est la projection dans une conscience finie, la traduction dans la langue des hommes; et c'est tout ce qu'on peut demander à la philosophie ». Con queste parole il Janet chiude la sua opera sopra *Les causes finales*. Concludiamo anche da parte nostra.

Nous avons le droit de croire... la plus haute hypothèse... sur la cause suprème... une représentation humaine de la nature divine... la traduction dans la langue des hommes... et c'est tout ce qu'on peut demander à la philosophie. Va benissimo: conveniamo in tutto e per tutto, anche dal nostro punto di vista kantiano (della Dialettica trascendentale). Sappiamo bene che la teologia domanda tutta questa ipotesi teleologica antropomorfica alla filosofia; ma la filosofia, rifiutando la prova fisico-teologica, non può concedere che... *le droit de croire!*

(2) L'oscuro concetto d'una teleologia incosciente o immanente di Aristotele, di Hegel, di Schopenhauer, ecc. osserva giustamente il Guastella, non è che un succedaneo, e tira tutta la sua *vis* esplicativa dall'analogia con quello più naturale e più spontaneo di una finalità *cosciente* e *trascendente*; ora tra le diverse specie della filosofia antropomorfistica la più naturale di tutte e la più propria a realizzare questo concetto di una finalità intelligente e cosciente è evidentemente la teologica. Guastella, *op. cit.*, I, pag. 72.

Digitized by Google

disegno e di realizzarlo volontariamente nella realtà svolgentesi al suo cospetto. Ma questa confidenza nell'imaginazione e nel sentimento ha solo un valore nel campo dei giudizj valutativi. Nessun teoretico potrebbe valersene come argomento razionale, eccetto coloro che hanno interesse di convertire senz'altro la filosofia nella teologia (1).

Concludendo, l'argomento della causa finale dell'universo non è più fondato di quello dell' ipercausa efficiente della realtà. anche ammettendo la realtà universale del pensiero; perchè il pensiero nostro (in s. s.) e il pensiero universale come unità psicofisica della realtà differiscono *toto caelo, nec in nulla re, praeterquam in nomine, convenire possent, non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis signum caeleste, et canis animal latrans* » (2).

Per contro, quanto è più elevato il concetto ateleologico della realtà universale di fronte al concetto teleologico! Come in-

(1) All'opposto la tesi che considera la stessa realtà empirica e meccanica come costruzione dello spirito, e quindi vede in essa uno strumento dei fini dello spirito e ritiene così possibile quella considerazione teleologica della natura che mette questa in armonia con i fini supremi della ragion pratica, ha un valore filosofico diretto che merita la massima ponderazione. È la tesi che il Martinetti, con profonda critica, attribuisce a Kant (*Sul formal. d. morale Kantiana*. Estr. pag. 9). Tuttavia è fuor di dubbio (almeno, a mio parere) che, se si considera lo spirito, o più chiaramente l'attività formatrice dello spirito come svolgentesi nel processo costitutivo della realtà in modo conforme alla propria intima natura (e non già come esercitantesi — per mezzo della sua attività formale — sopra d'una materia oscura posta davanti, per imprimerle una forma e conferirle un valore, innalzandola ad un superiore grado di realtà), allora non è necessario ricorrere all'idea di fine. Io non muovo quindi su questo punto alcuna obiezione all'interpretazione teologica proposta dal Martinetti. Essa è perfettamente conseguente. Noto soltanto che, data la mia teoria e restando nei limiti di essa, il porre la realtà come uno strumento dei fini del pensiero, vorrebbe dire senz'altro porre il pensiero come strumento dei fini del pensiero, o la realtà come strumento dei fini della realtà. Che ogni considerazione dualistica debba esser tenuta lontana dal punto di vista che qui si sostiene, è detto esplicitamente nel 1° capitolo di questa Sezione.

(2) Spinoza, *Ethica*, I, prop. XVII, Schol. Com'è noto, per Spinoza il fine non è altro che il desiderio umano come principio e causa prima d'un oggetto. Anche la vecchia storia del mondo come opera d'arte preconcetta da un artista sublime in tutte le sue particolarità è un non senso derivato dalla abitudine di considerare come causa ciò che è conseguenza. Si è sempre disposti a credere che gli artisti prevedano in tutto la loro opera prima d'averla fatta.

Digitized by Google

vero potremmo supporre l'universale realtà quando ce la dovessimo rappresentare tutta determinata *a priori* dall'idea di fini attuantisi man mano, secondo il miraggio ingannatore della nostra intelligenza? Quanto ci innalziamo invece col puro concetto dell'attività sintetica universale al disopra della conoscenza finalistica, sempre affatto umana cioè conforme alle intenzioni del nostro pensiero, sempre prospettica e puramente regolativa, sempre ristretta a sì piccolo raggio d'azione che attribuisce all'infinita potenza del pensiero universale le miserabili preoccupazioni dei fini umani, per analogia di quanto accade nella condotta dei soli esseri intelligenti! Sappiamo già che non è permesso considerare la finalità come un principio costitutivo del reale. Non è meglio lasciare indietro anche i poveri criterj regolatori della nostra conoscenza, allorchè dobbiamo elevarci al pensiero della universale realtà? Quel fine (estetico, logico o morale) che noi diamo con tanta facilità all'universo che altro è se non una mera rappresentazione nostra, un'idea-limite, una esigenza illusoria della nostra mente, per sua natura proclive a scambiare quella tale unità assoluta che è solo il risultato dell'ingannevole apparenza con l'universale unità psicofisica del tutto, che solo il pensiero, appressandosi al suo massimo grado di purezza, è sempre meglio in grado di concepire?

§ 4. — Le dottrine precedenti forniscono ora il modo di chiarire il concetto fondamentale della *causa sui*.

Se per *causa sui* s'intende la causa prima dell'universo e differente da questo, un tale concetto è illegittimo e illusorio, come si mostrò nel capitolo antecedente. Tanto meno, concependo la causa dal punto di vista scientifico, si riesce a dare un senso

---

In realtà quel che accada nella previsione della maggior parte delle opere geniali non lo sappiamo mai. Noi attribuiamo le opere d'arte ad una causa finale imaginaria, tanto che gli artisti stessi più geniali restano sorpresi d'aver potuto fare quel che hanno fatto e si professano, e di fatto restano, perfettamente innocenti. Non è dunque buffa l'ipotesi che soltanto il critico finalista — questa caricatura dell'artista — sia in grado di vedere nella mente degli artisti e meglio di loro quel nascosto, ma pur intero disegno preventivo dell'opera geniale che esso non può mai contemplare che a lavoro finito? Nulla caratterizza meglio di questa pretesa i finalisti partigiani della finalità estetica, e mostra qual senso abbia la loro superstiziosa idiosincrasia.

Digitized by Google

comprensibile al concreto del tutto come *causa sui*. E ne tralascio la facile dimostrazione. Quindi, senz'altro, concludo con questo dilemma: la *causa sui* o si identifica con quella che si dice la causalità sintetica universale, e allora non è più causa che effetto, ma causazione di necessità relativa alla propria effettuazione, o entra a far parte di quelle incomprensibilità che godono il privilegio esclusivo dei dogmatici e se l'abbiano in pace. Io opto pel primo senso, che mi par quello dell'Etica spinoziana, avverso alle cause finali (1).

Il Gentile sostiene che l'espressione *causa sui* in Spinoza conserva il significato che poteva avere l' αὐτὸ κινοῦν di Platone (*Fedro* 245 *c*) e l'ἑαυτοῦ ἐνέργεια di Plotino (*Enn.* VI, 8, 16). «La sostanza di Spinoza, egli aggiunge, come l'idea di Platone e il Dio plotiniano, sono l'Incondizionato astratto che non può essere *causa sui*, perchè non è spirito, ma il suo opposto. E il *sui* rimane perciò una parola priva del suo proprio significato» (2). Ma che è lo spirito del Gentile? Egli lo dichiara nettamente, illustrando il suo concetto di *causa sui*. «*Sui* si badi (egli fa notare) che suppone il *sè*, il soggetto, l'autocoscienza, onde l'essere causato non è effetto, ma fine, valore, il termine a cui si tende, e che si conquista» (3). Il fondo della dottrina del Gentile è dunque evidente. Esso risiede in un soggettivismo finalistico, in cui la stessa realtà dello spirito come unità è l'immanenza dell'oggetto al soggetto (4); per cui la stessa sintesi che è la profonda realtà della tesi e dell'antitesi concorrenti nella realtà dell'autocoscienza (essere e non esser soggetto) non è soggetto e oggetto, ma soltanto soggetto, benchè non soggetto empirico ma soggetto trascendentale, come reale soggetto che si realizza nel processo onde si supera la idealità del puro soggetto astratto e la concomitante idealità del puro astratto oggetto (5); insomma la sintesi come concreta realtà dell'autocoscienza (6).

Dopo i principj sostenuti nei capitoli precedenti in difesa dell'interpretazione antisoggettivistica e antifinalistica del pensiero

(1) Spinoza, *Eth.*, I. Append.
(2) Gentile, *Teoria gener. d. Spirito come atto puro*, Pisa, 1916, pag. 186, nota.
(3) *id. id.*
(4) *id.* pag. 231.
(5), (6) *id.* pag. 232.

Digitized by Google

come unità psicofisica della realtà, tornerebbe superfluo l'esaminare ad uno ad uno gli argomenti del soggettivismo trascendentale assoluto. Si compendiano tutti in una dimostrazione che suona così: « Non è possibile concepire il pensiero senza personalità, perchè il pensiero (qualunque concetto che si voglia porre, dommatico o scettico) è *conceptus sui,* cioè Io, e quindi non solo pensiero come attività, ma attività che si ripiega su sè stessa, e si pone pertanto come persona » (1). A questo argomento abbiamo già risposto nella questione della causa efficiente universale, della causa prima e della causa finale, svelandone la dogmaticità, e ancora una volta replichiamo che la soggettività del *conceptus sui* è una formazione serotina del pensiero riflesso in senso stretto. Se la realtà non può essere intelligibile, se non è concreta e se non può essere concreta colla riduzione della subobjettività a soggetto, come può darsi che il mondo del soggettivismo sia intelligibile, non che reale? Non basta dire che il soggetto assoluto è superiore così al puro soggetto astratto come al puro astratto oggetto, se poi in definitiva non si parla più che del solo soggetto. Non è una contradizione invocare un sè « soltanto soggetto » per assolvere il dogma del soggettivismo da ogni ripugnanza al principio della sintesi concreta? Che più? quando il soggettivismo medesimo riconosce che, per la dialettica di quello spirito che è la concreta realtà, tre condizioni sono egualmente necessarie:

1° la realtà del soggetto,

2° la realtà dell'oggetto,

3° la realtà dello spirito come unità (2),

non rivela esso medesimo l'impossibilità d'ogni soggettivismo? Infatti, come non possiamo identificare la prima condizione con l'ultima, così non possiamo dar il nome di soggetto alla realtà del tutto, quale unità attiva del soggetto in relazione coll'oggetto; salvo che si voglia dar luogo alla possibilità d'un Soggetto soggettivo-oggettivo, tanto concepibile quanto la Chimera.

Giustissimi quindi sono gli sforzi del Gentile per provare che il *sui* dell'espressione spinoziana della *causa sui,* non riferen-

(1) GENTILE, *op. cit.,* 231.
(2) GENTILE, *op. cit.,* 231.

Digitized by Google

dosi all'Io come persona, rimane perciò una parola priva del significato soggettivo. Per altro chi non voglia rinunciare al punto di partenza di Spinoza, che è precisamente il principio integrale della *causa sui* come attività causativa universale, riconoscerà che la *sinteticità del soggettivo* è un concetto a cui non manca altro che la base (1).

§ 5. — Posti dunque da banda i concetti di causa prima, causa finale dell'universo e *causa sui* i quali non soltanto non sono necessarj ma sono chimerici, non solo non rispondono al pensiero speculativo ma lo rovinano, se l'ultimo problema si restringe a indagare il senso e il valore relativo e mediato di sì grandi illusioni metafisiche annidate dentro di noi, si può trovare forse una risposta plausibile e sodisfacente. Senza entrare in particolarità intempestive ed inutili al nostro tema, basterà notare che il risultato di tante rinunzie non è già di condurci allo scetticismo; che anzi noi ci possiamo contentare di quell'arduo stato di conoscenza che ci soppianta nello spirito l'ingenua fede nei chimerici sogni dell'assoluto e di tutte le sue dirette e indirette filiazioni. Che altro sono queste, se non la forma naturale ma illusoria del pensiero adolescente? Il pregiudizio che l'idea della causa metafisica universale contenga una verità eterna ebbe ed ha enorme fascino. Ma noi abbiamo pesata la prova d'ogni causa metafisica e la trovammo leggera. Pure un certo peso rimane; non teoretico certo, ma chiaramente poetico e d'ordine morale. Egli è questo un fatto così sicuro oramai e così notorio che non può seriamente revocarsi in dubbio, e noi ne abbiamo a bastanza. Così, comprendendo il processo della continua illusione, noi possiamo anche accettarla, ma poeticamente; perchè la vita, la nostra vita stessa, in massima parte non è che una fuggitiva illusione, ma noi vogliamo viverla egualmente. E questa non è viltà, è accettazione di vita per quel pochissimo di vero di bello e

(1) Il soggettivismo trascendentale rinnova qui l'errore medievale del realismo, perchè dal riconoscimento dell'universalità dell'atto unificante trapassa all'affermazione della realtà d'un Soggetto trascendentale, mentre dovrebbe arrestarsi al concetto della soggettività come funzione tipica d'ogni soggetto individuale e conoscente. Sulla confusione del Soggetto colla soggettività, cfr. Sezione III. Introd., § 1, (interpretazione dell'*io penso* di Kant).

Digitized by Google

di buono che possiamo conseguire. Ricordiamo la frase di Prospero nella *Tempesta* di Shakespeare. Perchè, dopo tante illusioni, Prospero *ritorna agli studj?* Perchè «questi studj — salvo il difetto d'essere così astratti — sorpassano in valore ciò che più stima l'uomo volgare». In sostanza, passando dalla verità alle ipotesi, anche le illusioni metafisiche per noi, esseri essenzialmente finali, hanno la loro giustificazione. Le credenze, per quanto siano estranee alla scienza, rispondono certo ad un profondo bisogno dell'animo umano. Quando, pertanto, noi filosofi avremo costretto la sfinge a svelarci il suo segreto, perchè non ci serviremo anche delle nobili illusioni per vivere meglio, se sarà possibile? La metafisica aitiologica tradizionale è quasi sempre un fanale senza ricovero nella notte. Le teologie antiche sono troppo spesso una rapsodia di parole. Il cuore, il cuore stesso, che è più antico d'ogni teoria, ha un continuo bisogno di menzogna. Intanto l'inestimabile pregio della filosofia moderna è, fra l'altro, di sapere tutto ciò e tuttavia di incoraggiarci a vivere in mezzo ai delicati fiori dei sogni e alle verità del pensiero. Onde le stesse chimere non disonorano chi le costruisce e le vagheggia con animo sincero, coraggiosamente devoto alla causa dell'umanità. L'implacata facoltà d'analisi muove talora e insieme promuove un non so che di sensualmente oscuro e triste che portiamo dentro di noi. Ma ci dà il vantaggio di sentire la voce dell'anima nostra e di riconoscere che, oltre alla verità anzi alla veracità, la nostra anima esige la lusinga dei sogni, la lusinga delle idee, la lusinga universale della realtà. Sappiamo bene che la metafisica dogmatica ci fa vivere nell'illusione. Far fondo su di essa è far fondo sulle mobili arene del deserto. Tuttavia l'anima vuole sognare, e per poter sognare non è necessario sapere... E forse anche questo è naturale. Come par naturale supporre che il fiore *vorrebbe* ignorare le sue radici, affondate nel terriccio della tomba.

Digitized by Google

CAPO QUINTO.

Determinismo e indeterminismo.

§ 1. La terza antinomia kantiana. — § 2. Conciliazione della causalità libera e della causalità determinata. — § 3. Concetto della contingenza. — § 4. La libertà come forma speciale di causazione.

§ 1. — Esaminiamo ora l'ipotesi tanto diffusa nella storia della filosofia che il principio della causalità universale — per la sua creduta riduzione al principio del determinismo — renda impossibile la spiegazione del fatto innegabile della libertà. Questo esame agevolerà il passaggio alla Sezione terza. È chiaro che, se il fatto della contingenza bastasse da solo a costituire il fatto della libertà, il valore liberistico della causalità sarebbe nullo. E quindi, se la causalità — nell'ipotesi di libertà = contingenza — fosse universale, saremmo forzati ad attribuire un valore illusorio alla nostra idea della libertà; se fosse solamente parziale saremmo necessitati ad ogni modo a negarla, dovunque si stenda il dominio sperimentale della scienza. Si può ammettere una tale ipotesi?

Anzitutto, affacciamo una domanda che ci pare calzante. Appunto perchè le due scuole opposte del determinismo e dell'indeterminismo si dividono così aspramente gli spiriti, non si potrebbe trovare in questa stessa antitesi una ragione di più per farci ritenere possibile una sintesi comprensiva dei due indirizzi, aperta cioè alle indeclinabili esigenze dell'esperienza che porta all'indeterminismo e della scienza che porta al determinismo? Non è forse egualmente radicata la profonda convinzione che le

Digitized by Google

ricerche in questo senso inclusivo, cioè al disopra dei sistemi unilaterali, non possono essere sterili, giacchè la filosofia stessa — che è sintesi — ha bisogno del doppio conforto dell'intelligenza e del cuore?

Notiamo quindi, per trattare la questione criticamente, che l'urto massimo dei due indirizzi non è più rappresentato con sufficiente rigore dal terzo conflitto delle idee trascendentali di Emanuele Kant. La tesi kantiana di questo conflitto pone che « la causalità determinata dalle leggi di natura non è la sola donde possano derivarsi tutti i fenomeni del mondo. È necessario ammettere anche, per spiegarli, una causalità libera ». L'antitesi oppone che « non v'ha libertà, ma tutto nel mondo avviene secondo le leggi naturali » (1).

Come si vede, mentre l'antitesi è la negazione della libertà, la tesi di Kant non pone già che tutto nel mondo sia assolutamente indeterminato così nel principio primo delle cause, come nella serie dei fenomeni derivanti; pone invece che la causalità determinata non sia la sola e che sia necessario ammettere anche una causalità libera. Nella prova successiva e nelle *Osservazioni*, mentre, a scanso d'equivoco, si esclude che la questione concerna il cominciamento assolutamente primo quanto al tempo, si conferma in modo *sehr klar in die Augen*, che si tratta d'un cominciamento assolutamente primo sotto il rapporto della causalità, cioè d'una spontaneità assoluta delle cause avente la virtù di cominciare per sè stessa una serie di fenomeni svolgentisi secondo le leggi naturali (2).

Insomma mentre l'antitesi kantiana oppone che non v'ha libertà cioè che tutto nel mondo è assolutamente determinato, sia nel principio primo (sotto il rapporto di causalità), sia nella serie dei fenomeni svolgentesi secondo leggi naturali, la tesi pone nel mondo due causalità opposte cioè una causalità libera (nel principio primo) e una causalità determinata (nella serie dei fe-

(1) KANT, *K. d. r. V.* (*Sämmt. Werke*, 1838, II, pag. 353). Nel quarto conflitto dell'Antitetica della ragion pura, la tesi pone: « Vi è nel mondo qualche cosa che, sia come sua parte, sia come sua causa, è un essere assolutamente necessario »; l'antitesi oppone: « Non v'è alcun essere assolutamente necessario nè nel mondo nè fuori del mondo che ne sia la causa ».

(2) KANT, *op. cit.*, pag. 353-359.

Digitized by Google

nomeni derivanti). L'opposizione resta ancora, perchè da un lato si afferma che ci sono nel mondo due causalità, una libera e l'altra determinata, dall'altro si nega questa doppia e opposta causalità, opponendo che la causalità è una sola, la determinata. Ma è evidente che l'antinomia radicale perfetta sarebbe questa: l'assoluta causalità libera cioè l'assoluto indeterminismo causale da una parte e l'assoluta causalità determinata cioè l'assoluto determinismo causale dall'altra, o, più in breve, l'affermazione dell'assoluta libertà nella tesi e la negazione dell'assoluta libertà nell'antitesi.

Ora, se l'antinomia aitiologica venisse enunciata con questa formola radicale, la conclusione, a mio modo di vedere, sarebbe una sola: l'eliminazione simultanea della tesi e dell'antitesi, perchè entrambe incomparabili coi dati e coi risultati così dell'esperienza come della scienza, in quanto queste reclamano, entro certi limiti, sia la causalità libera sia la causalità determinata.

Difatti, in primo luogo, cioè circa l'esperienza, per quanto sia chiara la voce e robusto il sentimento della nostra libertà, noi non possiamo pretendere che *tutti* i fenomeni del mondo siano indipendenti da ogni rapporto causale; dacchè, anche nell'ipotesi infondata che la dipendenza causale sia la negazione dell'indipendenza reale, la nostra stessa esperienza ci avverte che è ben angusto il reame della nostra indipendenza reale e la scienza ogni giorno ci dimostra il costante e fecondissimo impiego della conoscenza delle leggi della natura. Ed anche, quanto a noi, crederci assolutamente liberi è una gran bella credenza ed anche utilissima perchè non manca di offrirci un mezzo positivo di liberazione; ma il sentimento dell'indipendenza non si traduce senz'altro nella realtà di fatto della libertà.

In secondo luogo, cioè circa la scienza, per quanto sia solido il fondamento delle leggi causali determinate dalle scienze, noi non possiamo senz'altro pretendere che *tutti* i fenomeni del mondo siano immediatamente determinati, dacchè le nostre stesse cognizioni scientifiche spirano purtroppo in angustissimi limiti e l'esperienza ogni giorno ci pone di fronte lo spettacolo così imbarazzante dell'incoerenza, dell'irregolarità, dell'indeterminatezza dei fenomeni. Ed anche, quanto a noi, crederci fatalmente

Digitized by Google

determinati è bensì una posizione scettica difficilmente confutabile, e forse anche comodissima in certi momenti critici dell'esistenza, ma neanche col comodo pretesto fatalistico, che ogni nostro sforzo è inutile perchè tutto è assolutamente determinato, noi possiamo alleggerire il pesante fardello della nostra responsabilità.

Per contro, se l'antinomia causale viene enunciata nei termini di Kant, la soluzione preferibile sembra la soppressione dell'antitesi a *profitto della tesi,* perchè il vero senso di questa è la conciliazione della causalità libera colla determinata; laddove il senso dell'antitesi è la negazione recisa d'ogni libertà (1). Dibatteremo ora la tesi della conciliazione, senza inoltrarci però nella questione della libertà morale, che verrà trattata nella Sezione terza.

§ 2. — Ammettiamo la tesi kantiana della doppia causalità: determinata e libera. Procuriamo di afferrarne bene il concetto. Siamo di fronte a un genere: la causalità, che ha due specie differenti: la determinazione e la libertà.

Sappiamo omai, dalle nostre ricerche, che ogni causalità è rapporto logico e cronologico di due sistemi equivalenti; il primo sistema è la causa, il secondo è l'effetto. In ciò convengono le due causalità.

---

(1) Circa l'apprezzamento delle antinomie kantiane, già il Vacherot ha sostenuto che queste antinomie sono più apparenti che reali, perchè in esse non v'hanno due tesi contraddittorie di fronte, ma solo due esigenze opposte (ciascuna di esse legittima e incontrastabile nella sua sfera), cioè da una parte l'esigenza del *sentire* che pone la molteplicità e i limiti (tesi dell'esperienza), dall'altra l'esigenza del *concepire* che pone l'unità e l'infinito (antitesi della ragione). In altri termini, secondo lui, l'opposizione esiste solo fra i prodotti di facoltà diverse, non già fra i prodotti d'una stessa facoltà e quindi della natura. Dunque lo spirito non è convinto di impotenza, perchè le sue verità non si contradicono, cioè non si negano nel proprio ordine. Son punti di vista diversi della realtà e rispondenti a esigenze diverse, assurdi nel loro isolamento astratto, veri nella loro sistemazione concreta. Il Vacherot afferma che, applicando questo criterio, l'antinomia tra la libertà e la necessità svanisce. La critica del Vacherot è sottile, ma non distrugge ogni dubbio. Piuttosto mi pare sostenibile il suo risultato, cioè la conciliazione della causalità libera colla causalità determinata, *nei limiti dell'esperienza.* Kant invece pone il conflitto insolubile nel mondo empirico dei fenomeni, gettando la chiave della risoluzione dei problemi cosmologici nel mondo non empirico del noumeno.

Digitized by Google

La differenza consiste in ciò che la causa, nella causalità determinata, è un sistema determinato nella serie dei fenomeni; nella causalità libera invece è un sistema spontaneo, cioè avente la virtù di cominciare per sè stesso.

Basta questa osservazione per farci sospettare che la tesi kantiana sia appena il riconoscimento della bilateralità inerente al primo termine del rapporto causale.

Più chiaramente che sia soltanto la considerazione del primo termine (cioè della causa) dal doppio punto di vista della determinazione e dell'indeterminazione, estraneo veramente al senso scientifico della considerazione causale.

Noi vedemmo già nella teoria della conoscenza come e perchè ogni cosa sia considerabile da questo doppio punto di vista: della ogni cosa sia considerabile da questo doppio punto di vista: 1° della determinazione che dà il finito (opera dell'astrazione); 2° della indeterminazione che dà l'indefinito (opera dell'intuizione).

Avvertimmo anche che, se (per riposare in una concezione) si opti sia per la determinazione, sia per l'indeterminazione, non solo si perde di vista il vero concetto del limite che è bilaterale, ma si scambia un'illusione colla realtà. Di più, riflettendo che le due prospettive sono illusorie quando si considerano come esclusivamente vere (cioè si affermano come valide universalmente), ritengo che sarebbe una vera follia restare inerti nel frangente, contentandoci di riconoscere che ragioni contrarie, ma del pari stringenti, militano in favore di entrambe. Il contegno pertanto utile e ragionevole mi pare doppio, e consistente:

1° nel rifiutare d'essere vittima dell'illusione, sia semplice (della validità esclusiva d'una sola esigenza), sia doppia (dell'antinomia insuperabile d'entrambe;

2° nell'accettare ciò che in media rimane vero per i due punti di vista contrarj, rettificati dall'esperienza e dalla scienza. È facile scorgere quanto strettamente questa situazione si colleghi con quella della tesi della terza antinomia nella quale Kant ammette appunto la compatibilità della causalità libera colla determinata, senza però dir come. Soltanto la prova di questa tesi e le osservazioni che si possono aggiungere in merito sono tutte differenti da quelle di Kant. Vediamole brevemente.

Digitized by Google

Che, entro certi limiti e in un certo senso, alcune azioni siano nostre siano altrui, ci risultino indipendenti o indeterminate o spontanee quanto al loro primo cominciamento è provato dalla testimonianza empirica della coscienza.

Che, entro certi ma più rigorosi limiti, alcune relazioni causali siano dipendenti o determinate secondo le leggi della natura è provato dalla scienza.

Queste prove sono incontestabili, nessuno le ha mai potuto distruggere. Il problema è dunque il seguente: come si conciliano queste due opposte causalità? Usando il criterio anzidetto, diremo che, in generale, fa d'uopo abbandonare la speranza di poter riposare in una cognizione compiuta delle condizioni del reale sia esclusiva sia antinomica, prendendo partito per questa o quella idea di causalità considerata come universale o per l'idea della loro insuperabile antinomia, giacchè tutte quante queste idee, spinte oltre i limiti dell'esperienza e della scienza, non fanno che imbarcarci sopra il mare burrascoso delle illusioni. Contenute invece entro i limiti suddetti ci aprono il passaggio ai valori fondamentali della verità e della libertà.

Il criterio direttivo di questa interpretazione conciliativa si può dunque riporre nei due principj seguenti:

1° la causalità libera (nel senso empirico suddetto) non fa che indicare l'insorgenza immediata degli atti che nella loro presentazione spontanea (sia come dati causali indecomposti, sia come blocchi o complessi di dati in causalità) costituiscono i punti senza causa nota cioè determinabile della realtà;

2° la causalità determinata (nel senso scientifico predetto) non fa che indicare l'incatenazione mediata dei fattori che, nel loro intreccio razionale e temporale, compongono la stoffa nota della realtà.

Così l'insorgenza della causalità libera, o meglio dei centri di causalità libera, non viene mai a spezzare la catena della causalità determinata. Siamo anzi indotti ad ammettere la presenza effettiva di quella (c. l.) nella produzione di questa (c. d.).

Affinchè questa abbia luogo, deve aver luogo quella (1).

---

(1) Notiamo di passaggio che il grado maggiore della causalità libera si raggiunge quando l'insorgenza dei fattori è causata dall'io umano. Ma di questo

Digitized by Google

Chi piglia atto della comparsa spontanea cioè relativamente indipendente d'un punto nuovo fa un lavoro (è il lavoro dell'indeterminismo compiuto dalla coscienza); chi piglia atto della sua posizione determinata rispetto agli altri punti, ne fa un altro (è il lavoro del determinismo compiuto dalla scienza). Così l'indeterminismo (rispetto all'insorgenza dei punti) e il determinismo (rispetto al rapporto fra cause ed effetti) non hanno niente da perdere nè da guadagnare se si riconosce che all'uno s'intreccia l'altro, cioè se si riconosce la loro compossibilità nel sistema reale.

Se poi la scienza non è in grado di spingere la sua analisi fino a esaurire la genesi dei singoli fattori del sistema, ciò deve essere considerato più come un vantaggio che come un danno. Vuol dire che il determinismo, pure in quei termini tra i quali è valido scientificamente, non potrà mai distruggere le ragioni dell'indeterminismo. L'idea d'una spontaneità avente la virtù di cominciare per sè stessa una serie di fenomeni svolgentesi poi sotto il rapporto della causalità, entra già in ogni causazione determinata come fattore necessario.

Le due nozioni di causalità libera e di causalità determinata si escludono solo quando la mente crede di potersi decidere per un tipo esclusivo rispetto alla compiutezza assoluta della derivazione (*Entstehung*) di un fenomeno in genere, o non sa decidersi a considerare come una doppia illusione tanto il determinismo causale assoluto, quanto l'assoluto indeterminismo.

Lo ripeto, succede qui quel doppio giuoco della distinzione e

---

a suo tempo (Sezione III.). L'insorgenza spontanea dei fattori poi è da interpretarsi solo come la non capacità di assegnare gli antecedenti, contrariamente a ciò chè è possibile fare nella maggior parte delle conoscenze fisiche. Non abbiamo ancora un tal tesoro di conoscenze analitiche che ci permetta di assegnare la causa di questi fattori. Ecco tutto. I fatti spontanei non sono punto senza causa, ma solo senza causa assegnabile; più precisamente sono tali che è impossibile riscontrare nei fatti dati e conosciuti antecedentemente la totalità delle condizioni necessarie e sufficienti alla loro effettuazione. Sono effetti di cause indeterminate. Ma è escludibile l'ipotesi della indeterminazione reale. Sono effetti senza causa assegnabile determinata. Il dire: io sono libero, se non ho causa, è assurdità, pregiudizio inveterato. Io sono libero, se posso produrre (sempre restando nella catena causale) certi effetti spirituali che lo spirito ha saputo dare a sè stesso (autonomia).

Digitized by Google

dell'indistinzione che abbiamo messo in luce trattando della esigenza astrattiva e intuitiva della conoscenza.

Entro certi limiti un certo indeterminismo immanente, testimoniato dalla coscienza, è compatibile con un certo determinismo immanente, provato dalla scienza. È questa la condizione composta di cui bisogna anzitutto prendere atto, con quella confidenza che ci inspirano le grandi rivelazioni bipolari della realtà.

Ora dunque possiamo dire che l'indeterminismo causale da una parte e il determinismo causale dall'altra, fuori del loro conflitto, sono due astrazioni campate in aria, e, nel loro conflitto antinomico, sono egualmente un'astrazione; ma squadrati a dovere si richiamano reciprocamente. Invero, data la realtà come il loro concreto:

a) intuite l'indeterminismo e astrarrete il determinismo,

b) astraete il determinismo e intuirete l'indeterminismo.

L'attività limitativa li dualizza e li unifica nello stesso tempo.

Nè questa, si badi, è semplice questione di parole; poichè questa anzi è la dialettica stessa dello spirito, che è dualità di soggetto e di oggetto e in pari tempo immanente attiva unità, e sappiamo che lo stesso processo è costitutivo così della realtà come della conoscenza.

Vuol dire che nè pure l'attività sintetica universale diventa solo causante (cioè liberatrice o determinante) o solo causata (cioè determinata o liberata) in quanto si realizza. Prendiamo luce dal principio kantiano dell'unità appercettiva, in quanto rende possibile con la sua attività così la connessione causale come qualsiasi altra. È mai supponibile che l'*io penso* (funzione libera e causatrice) perda la sua libertà in quanto determina il vincolo causale o perda la sua causalità in quanto s'attua liberamente?

La ragione d'essere della libertà è il suo mediato necessitarsi per le crescenti forme di causazione che indicano il progressivo *potenziamento* della libertà (1); la ragion d'essere della necessità è il suo immediato liberarsi.

---

(1) Il processo del potenziamento causale sarà esposto nel capitolo I della Sezione III.

Digitized by Google

Questi concetti fondamentali ci lasciano afferrare la conciliazione del determinismo causale coll'indeterminismo ed esprimono l'ufficio che possono esercitare le idee di conoscenza, di attività e di limite nel problema della causalità.

Libertà è potenziamento determinante di causalità.

Causalità è attuazione determinata di libertà.

Tra le cause e gli effetti sopratutto nei processi vitali si intercalano ordinariamente dei termini medj che rappresentano il passaggio crescente dalla causalità determinata alla causalità libera. Nella vita umana il termine medio più importante è l'idea (vera potenza attiva d'energia tendente a superare ogni limite) che, attuandosi, fa passare l'ideale nella realtà. È questa la dottrina preziosa di Alfredo Fouillée a cui crediamo di dover aderire quasi senza riserve (1). È l'idea dell'efficacia stessa dell'idea, che entra per tal modo nella catena causale come elemento necessario, come potenza cosciente di liberazione (potenziamento progressivo della causalità).

§ 3. — Ciò che abbiamo detto sulla conciliazione della doppia causalità ci mostra la conclusione a cui si può giungere circa l'idea della contingenza. Premettiamo che la contingenza non è l'incausalità ma è solo ciò che accade senza causa assegnabile nell'esperienza. Ogni elemento d'indeterminazione (contingenza) riscontrato nella serie dei fenomeni introduce, è vero, un punto interrogativo nel grande problema della causalità, ma solo rispetto alla nostra conoscenza della derivazione causale di tale elemento.

Notiamo inoltre che tra due estremi se l'uno fosse completamente indeterminato e l'altro determinato, non potrebbe passare un rapporto causale, perchè questo è sempre un nesso determinato tra termini determinati. Ogni rapporto di causalità è sempre determinato. L'espressione di «causalità libera», nel senso di causalità indeterminata nel primo termine, è dunque prettamente abusiva, perchè la causalità libera si può intendere in altro senso, mentre quella di «causalità determinata» è erronea.

---

(1) Cfr. A. Fouillée. *La liberté et le déterminisme*. 8ª ed. Paris, Alcan, 1911.

Digitized by Google

perchè fa supporre che vi sia una causalità indeterminata, e precisamente che sia tale la causalità libera (1).

Riconosciamo infine che la negazione della contingenza nella serie dei fenomeni sarebbe una follia. L'esperienza nostra non è il campo sterminato della varietà infinita dei contingenti? Che altro fa la scienza se non sceverare il necessario dal contingente? In ultima analisi, il contingente è il dato più innegabile immanente nell'esperienza.

Ciò premesso stabiliamo il nostro punto di vista.

In primo luogo i partigiani dell'indeterminismo cercano di far apparire la contingenza come uno scandalo di fronte alla causalità.

Ma, secondo noi, la contingenza — che ha sempre un valore soggettivo, cioè astratto — non fa che accusare l'impotenza in cui noi siamo di assegnare ad ogni fenomeno la sua vera causa. Noi non abbiamo il menomo diritto di affermare contingenti in sè quei fenomeni che non riusciamo a conoscere causalmente. Che cosa ci autorizza a cambiare l'affermazione di ciò che non si sa in una tesi di valore oggettivo? Non dobbiamo, a rigore, confessare la nostra ignoranza, senza oltrepassare indebitamente i confini di ciò che consta?

Il curioso poi è questo che, se vogliamo cedere alla tentazione di ammettere il concetto dell'indeterminismo causale, il fenomeno relativo è costretto a diventare il fenomeno assoluto. Invero ciò che anche per ipotesi (assai contestabile) ha la virtù di comparire inesplicabilmente come un fenomeno primo sfuggente ad ogni determinazione causale, non può non essere un fenomeno irrelativo, quanto alla sua origine.

Ma come è possibile proseguire in questa ipotesi infondata? La produzione incausale del contingente in sè è un concetto inconcepibile, perchè nascerebbe dal nulla, come una fulgurazione miracolosa dell'impossibile. Se nella pratica parliamo corrente-

(1) Pertanto si capisce che la possibilità della determinazione dei rapporti causali si risolve nella possibilità d'un processo d'astrazione operato sui due estremi d'un rapporto empirico, ognuno dei quali ha come un nucleo determinabile e un nimbo indeterminato. Il nucleo, quando viene determinato, costituisce il primo termine del rapporto causale; il nimbo, che resta indeterminato, costituisce ciò che si dice il contingente, senza nesso costante assegnabile.

Digitized by Google

mente di contingenza, vogliamo significare non ciò che assolutamente sfugge al determinismo causale, perchè non sapremmo provarlo, ma ciò che attualmente sfugge alla cognizione scientifica delle leggi, il che è ben diverso.

In secondo luogo, per il vecchio concetto indeterministico, inteso a svalutare il principio di causa e l'affermazione scientifica delle leggi, la contingenza costituiva la base sicura della libertà. Sono tuttavia notevoli gli sforzi di coloro che pur appoggiandosi sui processi e sui risultati stessi del determinismo cercano di servirsi di ciò che resta indeterminato scientificamente per risalire dalla necessità delle leggi immutabili alla contingenza infinita dei fatti, e di qui all'esigenza della libertà, così nella natura come nello spirito. Ma, se è innegabile che le scienze lasciano un margine immenso all'indeterminismo, non è provato che la presenza dell'indeterminato si risolva senz'altro nella prova della libertà. Tanto più quando è possibile provare in altro modo l'esistenza della libertà, e sopra tutto quando si può dimostrare l'irreducibilità della libertà alla contingenza (1).

Siamo quindi costretti a mutare radicalmente la base del problema della libertà e a gettar via come fossili ingombranti così l'indeterminismo assoluto, come l'assoluto contingentismo.

§ 4. — Vediamo come ciò sia possibile. Notiamo anzitutto che la libertà in genere non consiste già nella capacità di produrre il contingente nel necessario, l'accidentale nella legge, l'indeterminato nel determinato, il nuovo nel vecchio, ma piuttosto nella capacità di produrre l'ordine nel disordine, l'unità nella varietà, il determinato nell'indeterminato, la legge nel caos infinito dei fenomeni; altrimenti si cade nella confusione della

(1) Per l'identificazione della libertà colla contingenza, cfr. Seth, *Freedom as Ethical Postulate.* Blackwood and Sons, 1891.

Contro l'identificazione cfr. De Sarlo, *I dati dell'esperienza psichica*, Firenze, 1903, pag. 197-199. « Ma la libertà non è.... contingenza in quanto, se l'azione individuale non può esser sottoposta a misura ed a calcolo, non ne viene che sia *ex lege*: dacchè i casi singoli si diversifichino fra loro, non consegue affatto che ciascun caso non contenga la sua regola, e dacchè i motivi siano creati dal volere, non segue che motivi non vi siano. Inoltre la libertà non è contingenza in quanto non implica essenza di causalità, ma capacità di sottrarsi ad un ordine inferiore di causalità (meccanismo psichico, azione dei motivi estrinseci) per subire una causalità di ordine superiore, qual'è quella delle norme etiche esprimenti la natura del volere giunto ad un certo grado di sviluppo ».

Digitized by Google

libertà coll'irrelatività o col caso. La caratteristica della libertà è appunto l'introduzione dell'uniformità determinata della legge nella difformità indeterminata dei fatti. E questo si dica dal punto di vista degli effetti della libertà. Donde si capisce che la presenza del contingente non è certo prova, nonchè indizio, della presenza della libertà.

Neppure dal punto di vista delle cause la libertà può considerarsi come fontana contingente, del tutto sottratta ad ogni condizione di causalità. Fu questa la fissazione di Kant, ostinato nel proposito di considerare la causalità come negazione della libertà, nel senso predetto. Ma noi non possiamo seguirlo nella divisione chimerica della realtà nei due mondi eterogenei del fenomeno (sede della causalità) e del noumeno (sede della libertà).

Il suo nido della cosa in sè non è meno fantastico della glandola pineale di Cartesio. Riassumendo:

A) Dal punto di vista fisico, l'indeterminato è solo ciò che resta tale per la scienza, vale a dire ciò che non è ancora esplicabile scientificamente. Dunque un'incognita nella série causale, non un inconoscibile.

a) Se ora all'indeterminato diamo il nome di contingente, non abbiamo alcuna ragione per ritenere che il contingente si sottragga ad una possibile determinazione causale adeguata.

b) Se invece alla contingenza diamo il valore di incausalità in sè o negazione d'ogni rapporto causale, in primo luogo oltrepassiamo i limiti della conoscenza, in secondo luogo ci illudiamo di dar un senso all'insignificante, cioè realizziamo lo zero. Confondere l'ignoranza delle cause coll'assenza delle cause è tentativo vano ed assurdo.

c) Se infine alla contingenza (nel senso accettabile di indeterminatezza per la scienza) diamo il valore di spontaneità, cadiamo in grave errore perchè questa è il carattere d'un'azione dipendente causalmente dalla natura propria dell'agente (non da necessità esterne), quella invece è il carattere d'un fatto senza dipendenza causale assegnabile.

La spontaneità stessa vuol essere ben distinta dalla libertà, benchè ne costituisca la condizione necessaria.

La conclusione che si può trarre da questo primo punto di vista (fisico) è che il fatto della contingenza in nessun modo basta a costituire di per sè la libertà.

Digitized by Google

È inutile indugiare sul concetto di libertà naturale conforme alle pretese dell'indeterminismo fisico.

B) Dal punto di vista psicologico noi abbiamo bisogno d'una libertà che sia da un lato capacità d'inibizione (libertà negativa) e capacità d'iniziativa in un senso ben determinato (libertà positiva), dall'altro negazione del grètto determinismo e negazione del libero arbitrio come indipendenza del volere.

Nella Sezione terza vedremo che queste condizioni sono rese possibili dal potenziamento causale che si verifica nella vita umana. D'accordo coi più originali liberisti, comprenderemo inoltre come l'inserzione nello spirito della idea della libertà (o causalità libera cioè causalità riposta nella personalità dell'agente) renda possibile la liberazione graduale, cioè « une virtualité d'action pour l'avenir, une realité d'action pour le « present » (1), e come infine l'essenza della libertà sia non fuori ma dentro la necessità stessa della causalità. Da questi principj, riprendendo il proposito del Fouillée, cercheremo di ricavare una filosofia della speranza, come punto d'incontro delle maggiori correnti che dividono il pensiero filosofico dei giorni nostri.

L'introduzione progressiva della vita morale, secondo noi, consiste in un progressivo potenziamento di quella causalità che è nei fini dello spirito, perchè solo mediante la causalità lo spirito può trovare la sua liberazione (2). Una volta ammesso ciò, la conseguenza pratica di questa veduta non è la negazione ma il riconoscimento del valore morale della causalità; voglio dire che la luce della vita morale deve sprigionarsi non dall'affermazione della libertà come negazione della causalità, ma dall'affermazione della libertà come forma speciale di causazione.

(1) Fouillée, *Morale des idées-forces, I.re édit., XXI.*

(2) Sopra la possibilità di potenziare la propria capacità di causazione. Cfr. Sezione terza, Cap. I, II, III.

Digitized by Google

Digitized by Google

CONCLUSIONE.

Per rendere più evidenti l'ordine e il senso delle questioni teoretiche dibattute in questa seconda Sezione gioverà raccoglierne i sommi capi.

L'*Introduzione,* illustrando il passaggio dalla questione epistemologica alla speculativa, sostiene l'insufficienza della causalità scientifica per l'interpretazione filosofica del mondo.

Nel *Capo primo,* volendo anzitutto mettere in chiaro il fondamento filosofico dell'interpretazione del mondo per orientare la soluzione dei massimi problemi della causalità, si indaga il doppio problema del conoscere e dell'essere, così nella loro natura come nel loro valore e si deducono le due sintesi parziali *a)* dell'unità subobjettiva della conoscenza, *b)* dell'unità psicofisica della realtà. Ciò posto, si prende una posizione centrale tra l'empirismo e l'apriorismo, dimostrando *c)* come l'unità sintetica della realtà non sia diversa dall'unità sintetica della conoscenza. In conformità di questi principj ogni fatto è psicofisico: psichico in quanto attività naturante, determinante, produttiva, intensiva, soggettiva, qualitativa; fisico in quanto attività naturata, determinata, prodotta, estensiva, oggettiva, quantitativa. Quando si studiano i due aspetti astrattamente, la sintesi soggettiva ci dà l'unità formatrice dello spirito, la sintesi oggettiva ci dà l'unità costitutiva della realtà; questa psicofisica, quella subobjettiva. Ma in fondo i due lati non sono mai separabili in nessun oggetto di conoscenza, come in nessun istante. Quel che varia è l'apparenza dovuta al prevalere dell'uno o dell'altro momento dell'individuazione progressiva del-

Digitized by Google

l'universo, in ultima analisi risolventesi nell'attività sintetica del pensiero. Evidentemente il pensiero reale, di cui qui si parla, è l'unità — universale — della soggettività — in relazione — coll'oggettività (1); vale a dire, così l'unità universale d'ogni principio in relazione con ogni conseguenza, come l'unità universale d'ogni causa in relazione con ogni effetto. Le applicazioni di questa dottrina al problema causale vengono di conseguenza, notando che nessuna elevazione così nella natura come nello spirito è impossibile, se non per mezzo dell'attività causale formatrice.

Nel *Capo secondo* si dimostra che l'idea di causa ha origine soggettivo-oggettiva e che le leggi causali analogamente hanno valore psicofisico. Prove di certezza estrinseca ed intrinseca dissipano ogni dubbio a questo riguardo. Da esse discende l'uso legittimo dell'idea di causa oltre i confini della scienza.

Nel *Capo terzo,* rispetto alla questione della causalità efficiente considerata come causalità metafisica, si giunge ad una conclusione assai vicina a quella del Guastella. Però, circa il modo d'intendere tanto l'esperienza quanto la metafisica la differenza è radicale. Il Guastella invero distingue le cause empiriche dalle metempiriche. Le cause empiriche sono per lui le cause nel senso scientifico, cioè quelle che si affermano nelle scienze positive. Le cause metempiriche sono per lui le cause nel senso metafisico, cioè quelle che si affermano nell'apparenza trascendentale della nostra ragione. Qui invece le cause nel senso empirico non sono le cause nel senso scientifico, dato il profondo divario che intercede fra l'esperienza, primo grado della conoscenza che dà i fatti e i rapporti particolari e contingenti, e la scienza, secondo grado della conoscenza che dà i rapporti universali e necessarj cioè le leggi. Inoltre, da quanto precede risulta che la metafisica non è sempre il prodotto della tendenza ingannatrice dello spirito umano, in quanto si volge a oltrepassare l'esperienza, giacchè la tendenza a superare ogni dato è il processo costitutivo di tutta la realtà e l'esigenza fondamentale dello spirito.

(1) I tratti di linea interposti sono impiegati per far capire che *l'unità - universale - della soggettività - in relazione - coll'oggettività* deve essere intesa come una parola sola.

Digitized by Google

La conoscenza non solo può ma deve sempre oltrepassare tanto l'esperienza quanto la scienza, e in questo superamento non cade fatalmente nel sofisma, ma può elevarsi alla vera filosofia. Non tutte le idee metafisiche sono illusorie, ma quelle sole che abbandonano il principio dell'unità psicofisica del reale. Tal'è la idea metafisica delle cause efficienti, in quanto queste vengano considerate come incognite, poste al di là della nostra conoscenza. Propriamente, il carattere illusorio dell'idea di causa efficiente non deriva dal fatto illegittimo della realizzazione delle astrazioni, giacchè non v'è fatto, non idea, non realtà determinata per quanto legittima che in qualche modo non sia una astrazione. L'errore piuttosto deriva dalla tendenza a oltrepassare ogni perchè col perchè del perchè, supposto come qualcosa di diverso cioè di più essenziale dell'unità psicofisica. È di questa tendenza che ho cercato di rendermi conto, riducendola al fatto ordinario d'una illusione di prospettiva della nostra mente. Ed è questo il punto in cui l'investigazione del Guastella mi ha prestato il suo prezioso contributo. La legittima e naturale impazienza delle anime credenti, di cui parla così bene il Janet, è anche per me un argomento morale della massima importanza. Anch'io riconosco che l'anima ha bisogno di credere. Cerco soltanto di far intendere che, poste le leggi causali della natura, la ricerca d'una causa suprema di queste leggi, logicamente parlando, non ha senso. Da ciò segue che la questione della causa efficiente universale resta bandita così dalle scienze, come dalla filosofia. In suo luogo si presenta il problema del senso e del valore ideale dell'attività causativa dell'universo.

Nel *Capo quarto*, anche le idee di causa prima e di causa finale vengono escluse quali prodotti illusorj della nostra ottica mentale; come in genere viene congedata ogni metafisica la quale affermi di poter spiegare il tutto con una qualsiasi idea o con un supremo soggetto in contrasto col principio del pensiero come unità subobjettiva del reale.

Nel *Capo quinto*, rispetto alla questione del determinismo e dell'indeterminismo, si respinge l'indeterminismo assoluto, per propugnare una soluzione aitiologica che sembra atta a conciliare il principio del determinismo col principio della libertà intendendo questa non come contingenza ma come novità. Con

Digitized by Google

questa s'intreccia la conciliazione della causalità determinata colla causalità libera, avvalorata la tesi della libertà come forma speciale di causazione.

Si vede adunque come l'interpretazione aitiologica sia indispensabile alla comprensione unitaria di tutto il reale. Il fatto eminente in cui la retta interpretazione aitiologica dell'universo comincia a manifestarsi, è l'abbandono risoluto dell'ipotesi di un principio incausato causatore, sia fuori di noi, sia nella coscienza nostra. Una volta stabilita questa premessa, bisogna restituire all'attività causale tutto il suo valore teoretico e pratico. Sta qui l'ufficio proprio della teoretica in ordine al problema gnoseologico e metafisico delle cause. Avendo esaurito questo compito nella Sezione presente, la sola ricerca che ora ci rimanga è lo studio del potenziamento umano della causalità, base e condizione di ciò che ha maggior potenza innovatrice nella vita psichica prima e quindi nella vita morale.

Digitized by Google

SEZIONE TERZA

La causalità nella vita morale

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUZIONE.

§ 1. Questione preliminare del solipsismo che nega la possibilità di oltrepassare la sfera del soggetto. Confutazione. Senso e valore antisolipsistico del *cogito* di Descartes e dell'*io penso* di Kant. Si levano di mezzo i due equivoci sopra la tesi dell'indipendenza e della subordinazione. — § 2. L'antisolipsimo come esigenza necessaria della coscienza morale. Profondo bisogno d'una ragione che riconosca l'unità fondamentale della coscienza. — § 3. Vero stato della questione. Dilemma fra la scienza e la morale.

§ 1. — Nelle due Sezioni antecedenti fu riconosciuta la necessità teoretica di oltrepassare così la sfera della soggettività, come quella dell'oggettività. Certamente questa necessità colpisce con eguale forza tutte le posizioni gnoseologiche e metafisiche unilaterali. Ma, siccome la concezione solipsistica solleva alcune difficoltà che più delle altre sembrano derivare necessariamente dalla condizione fondamentale del conoscere, diventa opportuno rivedere in succinto le ragioni dell'atteggiamento antisolipsistico, per chi voglia con animo sereno giudicare quale possa essere nel pensiero contemporaneo il senso e il valore di una tesi che, come la nostra, riconosca la realtà autonoma di altri esseri umani simili a me, nonchè la realtà di corpi esterni alla sfera del mio soggetto. Questo punto dev'essere tenuto ben fermo, altrimenti è impossibile riconoscere in tutta la sua portata il principio della causalità tanto nella natura quanto nella vita morale, perchè il principio medesimo della libertà si afferma come forma speciale di causazione. Ma, se questo è vero, è la tesi dell'antisolipsismo che dev'essere riconosciuta come funzione liberatrice della filosofia.

Ora la necessità di oltrepassare la sfera del mio io individua-

Digitized by Google

le, senza cadere nei sistemi esclusivi, fu da noi riconosciuta in tutti i tre campi del sapere.

a) Nell'esperienza, per opinione e per abitudine di vita pratica che è continua affermazione di socialità, di ostacoli e di resistenze anche involontarie, anche dolorose cioè di oggettività di cui non posso e non so liberarmi, di cui non posso credermi e non so di essere il produttore. Di più la mia esperienza personale è subobjettiva e io ne riconosco i diritti. Infine la *praxis* medesima dell'esperienza, come autocritica della conoscenza e della realtà, mi dà la ragione dell'oscuro impulso objettivo che ci fa porre il fuori di noi e il senza di noi (1).

b) Nella scienza, per postulato e per esigenza indeclinabile della possibilità e della validità del metodo sperimentale. Negando il postulato dell'esistenza objettiva della realtà le certezze capitali della scienza rovinano (2).

c) Nella filosofia, per analisi critica delle condizioni fondamentali necessarie tanto del conoscere (3) quanto dell'essere (4) e per sintesi sistematica (5).

Quindi la protesta del solipsismo è infondata. Ma scendiamo a qualche particolare.

Il solipsismo pretende appoggiarsi sopra le due massime affermazioni teoretiche del pensiero moderno, cioè il *cogito* di Descartes e l'*io penso* di Kant.

Consideriamo in primo luogo il *cogito* cartesiano. Quando il solipsismo dice che il *cogito* è il presupposto fondamentale di ogni conoscenza e di ogni affermazione di realtà, non riflette a bastanza che il peculiare senso del *cogito* cartesiano al quale esso si riferisce, anzi tutto non si presenta come immediata certezza del pensiero, e perciò esso si scosta dal suo punto di vista fondamentale che è quello di star fedele alla certezza immediata dell'esperienza; inoltre è un senso in tutto destituito di fondamento. Per provare quest'ultimo punto, precisiamo prima i varj sensi che furono sinora attribuiti al *cogito*.

---

(1) Sezione I, Capo 1°.
(2) Sezione I, Capo 2°.
(3) Sezione II, Capo 2°, Art. I.
(4) Sezione II, Capo 2°, Art. II.
(5) Sezione II, Capo 2°, Art. III.

Digitized by Google

Il primo è la grande constatazione dell'esistenza della realtà pensante, che è la certezza prima della filosofia.

Il secondo è il fatto fondamentale che, in ogni caso, il *cogito* significa *ego cogito aliquid*, cioè significa S r O. Qui l'*aliquid* è quel che i solipsisti chiamano il contenuto della sfera dell'io pensante, ciò che si trova come elemento della mia coscienza, ciò che io chiamo *mio*, in quanto lo trovo aggregato all'unità mia, che è il centro attivo di tutto.

Il terzo è l'affermazione che, non gli elementi del contenuto, ma solo l'unità soggettiva del contenuto cosciente è. Il solipsismo si attacca propriamente a questo terzo significato. Per esso il *cogito* cartesiano viene a dire: io solo (come unità subjettiva) sono; solo io (che penso) sono; ciò che da me è pensato non è. Esiste solo ciò che è cogitante, cioè il soggetto della coscienza. L'io diventa così la *res cogitans;* solo ciò che è nella sua essenza cosciente esiste, il resto non esiste. Evidentemente questa interpretazione è, in fondo, solipsistica. Affermando l'io soggetto come sola certezza immediata costante, il solipsismo fa l'ipostasi dell'unità soggettiva della coscienza. Il Martinetti che ha chiarito a perfezione questo punto (1) non manca di avvertire che su questo senso il solipsismo si basa per costituire l'io in unica realtà sostanziale, e considerare i suoi elementi accidentali e mutevoli come le sue semplici affezioni o i suoi atti. Per confutare la tesi del solipsismo dimostra che questo senso attribuito al *cogito* è del tutto fallace. La sua dimostrazione è doppia.

In primo luogo fa osservare che con questo senso si fa una distinzione tra l'unica esistenza del soggetto pensante e la non esistenza dei fenomeni componenti la sua objettività, distinzione che costituisce già un'interpretazione metafisica, e quindi procedente da un punto di vista diverso da quello dell'immediata certezza del *cogito*, un punto di vista astratto e derivato da cui dobbiamo fare completa astrazione.

In secondo luogo fa notare che, se questo senso fosse la prova dell'esistenza d'un essere unico e semplice, cioè l'immediata certezza d'una sostanza unica e identica nella diversità dei fenomeni, noi dovremmo intuire direttamente questa unità fon-

(1) MARTINETTI, *Introd. a metaf.*, pag. 125-126.

Digitized by Google

damentale (io soggetto), come alcun che di distinto dai fenomeni. Invece io non trovo nella mia coscienza nessuno dei suoi elementi che presenti questo carattere (di assoluta eliminabilità, a beneficio della sola unità pensante).

« Se io faccio astrazione da tutto ciò di cui il mio io è conscio, scompare anche il mio io individuale » (1). Tolti tutti i miei pensieri (o pensati) è tolto anche l'io che in me pensa. Io poi, aggiunge, citando lo Spir, non trovo in me altro che sensazioni, pensieri, volontà particolari e passeggiere. L'io uno e identico, che sembra esser da per tutto, non si trova in realtà in nessuna parte. Non v'è nessun stato di coscienza che sia esclusivamente soggettivo, come non v'è n'è nessuno che sia esclusivamente oggettivo (2). Questa dimostrazione è definitiva; da essa discende legittimamente la tesi della subobjettività del conoscere. In base ad essa affermiamo che il *cogito* cartesiano significa S r O, cioè un rapporto tale che se io potessi togliere il mio oggetto, toglierei anche l'io, cioè l'essere S che in me pensa. Considerato indipendentemente dal nesso S r O, l'io-soggetto è una generalità vuota, un'astrazione. Per ciò concludo che il fondamento cartesiano del solipsismo manca del tutto.

Consideriamo in secondo luogo l'*io penso* di Kant. Quando il solipsismo dice che l'*io penso* kantiano è il presupposto fondamentale d'ogni conoscenza e d'ogni affermazione di realtà riconosce una cosa nota e verissima, ma non può dedurne il minimo vantaggio per la propria tesi, anzitutto perchè Kant è realista (cioè antisolipsista) ammettendo il noumeno, come oggetto transoggettivo, inoltre perchè la coesistenza dei soggetti pensanti è un fatto kantiano così certo, come è certo che per Kant i principj *a priori* della conoscenza servono a costituire in *noi* (non già nel sólo mio io pensante individuale) l'esperienza.

La validità objettiva del subjettivo non è forse data da quella forma a priori che vale per tutte le menti percipienti? Perchè, secondo Kant, possiamo conoscere le leggi della fisica pura? Perchè siamo noi stessi i produttori della natura, in quanto è il nostro spirito che ne pone le condizioni, i fondamenti, i prin-

(1) MARTINETTI, *op. cit.*, pag. 126.
(2) MARTINETTI, *op. cit.*, pag. 126.

Digitized by Google

cipj che la fanno essere e « la fanno essere ciò che è ». La realtà è costruita formalmente da *noi,* ècco perchè noi la possiamo conoscere. È in fondo il principio vichiano del vero che si converte col fatto. Ciò, perchè, secondo Kant, il principio costitutivo della realtà s'identifica col principio dell'attività formatrice dello spirito. Mai l'io individuale nella verità objettiva, secondo Kant, sempre il noi. La *nostra* sensibilità, il *nostro* intelletto, il *nostro* giudicare, insomma la nostra conoscenza, ecco ciò che ci salva dalla mera apparenza, individuale, arbitraria. In ogni caso di verità, l'io individuale è trasceso dall'universale. Il mio, il tuo, il suo è trasceso dal nostro, cioè dalla nostra comune natura di conoscere in quanto è possibile a priori. Trascende l'individuo, ma è immanente in tutti gli individui. È l'immanenza del nostro. Direi: è ciò che è più nostro d'ogni altra cosa, la nostra vera e propria intimità, il nostrissimo nostro. Quindi la negazione del solipsismo. Ecco il vero Kant. Che è dunque l'*io penso?* Non è che la condizione logica d'ogni giudizio, una rappresentazione « una e identica in tutte le coscienze ». Che più? Kant, nella Dialettica trascendentale, trattando dell'idea psicologica richiedente l'ultimo soggétto, deferisce come paralogismo la conversione che faceva la vecchia Psicologia col tradurre l'*io penso,* che è una pura funzione logica, nella frase *io sono pensante;* frase personificatrice dell'atto della coscienza, frase che converte l'io funzione logica in io sostanza, frase che sostituisce ad un soggetto logico un soggetto reale. In questo equivoco, detto da Kant, il paralogismo dell'idea psicologica, precipita adunque il solipsismo. Riassumendo, il senso ricco di verità dell'*io penso* hantiano è contrario al solipsismo. Perciò è evidente che anche il fondamento kantiano al solipsismo manca del tutto.

Se ora, raccogliamo i due risultati della critica del *cogito* di Descartes e dell'*io penso* di Kant, risulta un'altra volta che la conoscenza non è fatto esclusivamente subjettivo, bensì subobjettivo. Ecco la conclusione antisolipsistica che deriva necessariamente dall'esigenza fondamentale del conoscere, invocata con sì poca fortuna dal solipsismo.

Un'altra apparente difficoltà che bisogna levar di mezzo è l'ipotesi dell'indipendenza di un mondo *extra mentem meam.*

Digitized by Google

Il solipsismo si affanna sempre a provare che questa ipotesi è inammissibile e continuamente domanda, d'accordo collo scetticismo: — come si può affermare l'esistenza d'un'oggettività indipendente dal soggetto, se l'affermazione di un reale che può esistere indipendente da me presuppone implicitamente il mio stesso pensiero che lo pone e lo contempla? — Ma la più leggera riflessione convince che qui il solipsismo regala a tutti i suoi oppositori una tesi viziata dalla base, che è solo l'argomento fallace di alcuni di essi. Invero una ben più giusta domanda si può rivolgere al solipsismo: — siete voi sicuro che la concezione antisolipsistica debba insistere sul principio dell'indipendenza? Non può negarsi all'incontro che la concezione subobjettiva si mise su miglior via, ammettendo con tutta la critica del relativismo, che è fallace la credenza nella realtà d'un oggetto indipendente dal soggetto, ammettendo che nessun oggetto può esistere senza un soggetto che lo percepisca, ossia che la sua esistenza consista nell'essere conosciuto nella relazione S r O. Dunque non è questione d'indipendenza dell'oggetto dal soggetto, è anzi questione di dipendenza reciproca. In tutti i casi è piuttosto il solipsismo che afferma la tesi assurda dell'indipendenza, proclamando la possibilità dell'esistenza della mia mente *extra mundum meum*. Contro il solipsismo noi riconosciamo che nessun soggetto percipiente può esistere senza un oggetto percepito. L'esistenza del soggetto consiste nell'esser conoscente un oggetto, nella relazione S r O. Il vero reale così dell'essere come del conoscere è l'unità S r O, non ciò che è solo S. È dalla relazione S r O che io non posso uscire, non da S. Di qui possiamo già raccogliere che per conoscere l'oggetto altro dal soggetto, l'io non ha punto bisogno di uscire da sè. Chi parla d'altri spiriti esistenti e li afferma in relazione con sè, non ha punto bisogno di affermare la loro assoluta indipendenza dal suo pensiero che il solipsismo ha, in questo, tanto ragione di negare.

E, posto questo concetto del pensiero come subobjettività, l'identificazione della realtà col pensiero in senso universale non che condurre al postulato dell'universalità dello Spirito soggettivo (cioè all'Io trascendentale, al Soggetto assoluto) risponde invece al bisogno di eliminare l'eterna domanda: pensiero di chi?

Digitized by Google

L'impossibilità di identificare il tutto (S r O) ad uno dei suoi fattori, qualunque sia, riveste il carattere della più inconcussa verità.

Ciò premesso, finchè non mi è negato il fatto che la conoscenza implica sempre S r O, io ne affermo il possesso e dico che io non ho certezza soltanto del mio S individuale e astratto, ma della mia concreta individualità, come S r O. Questa è l'unica realtà che io posso, anzi devo, senza il minimo dubbio, affermare. L'affermazione d'un reale (O) assolutamente indipendente da me (S) non mi riguarda. Se questo è il vizio radicale del realismo, io — come subobjettivista — resto indifferente.

Posso invece respingere il solipsismo, quando esso attribuisce senso e valore gnoseologico e metafisico alla tesi che dei due termini della conoscenza, il soggetto e l'oggetto, «l'oggetto è logicamente subordinato al soggetto, dal quale dipende» (1). Ho già indicato che bisogna levar di mezzo la questione dell'indipendenza assoluta, ora aggiungo che bisogna anche eliminare l'equivoco sul modo di interpretare la relazione di subordinazione dell'oggetto al soggetto. Principalissima sorgente delle più vane controversie nel campo scientifico e filosofico è la mancata analisi del concetto di relazione. Per essa avvengono i pericolosi trapassi dal senso logico al senso extralogico e, nel caso che ora ci interessa, il passaggio dalla subordinazione logica dell'oggetto al soggetto logico alla subordinazione reale dell'oggetto al soggetto reale. Se dal punto di vista logico astratto posso ammettere che gli altri io e... tutto il resto non sono altro, in ultima analisi, che oggetti per il mio pensiero, subordinati *logicamente* a me, cioè al soggetto, punto centrale e permanente di riferimento dell'altro, qual ragione ontologica mi autorizzerà a dire che tutti gli esseri che penso sono subordinati *realmente* al mio io pensante? La ragione, in apparenza decisiva, che il solipsista non si perita d'indicare, quella cioè che «lo stesso concetto di essere e di realtà *è* una produzione del mio pensiero», presenta il curioso inconveniente d'esigere per la sua accettazione che siano già rimosse tutte le ragioni contrarie alla tesi del solipsismo.

(1) Levi, *Sceptica*, Torino, Paravia, 1921, pag. 178.

Digitized by Google

Bastino questi pochi cenni a determinare la posizione gratuita nonchè illusoria di questa tesi. In quanto asserisce che la natura come oggettività è creata interamente dallo spirito come soggetto e che fuori della realtà del soggetto pensante è nulla, il solipsismo si rivela una delle tante varietà del soggettivismo assoluto che ha la magica virtù di abbagliare tante menti, assorbendo tutta la realtà nella voragine dell'*ipse* particolare.

§ 2. — L'elisione del solipsismo che costituisce il punto di arrivo della ricerca teoretica forma ora il punto di partenza della ricerca morale. Qui la vita pratica che è di sua natura sociale, esige il riconoscimento della realtà e della relativa autonomia di altri esseri umani.

So bene che alcuni solipsisti, per quanto abbiano legata la loro sorte allo scetticismo teoretico, riconoscono questa necessaria esigenza della coscienza morale. Ma che altro fanno essi, in realtà, se non adoperarsi, quanto è in loro, per annunciare che « ciò riguarda soltanto l'azione, non la conoscenza? » Certo è che questa distinzione non è altro che un argomento sofistico. È tanto vivo, profondo, irresistibile nella coscienza umana il bisogno d'una ragione che riconosca l'unità fondamentale della coscienza, che accentri l'essere e il dover essere, quanto il bisogno di un criterio che associi l'agire al sapere.

Ogni violazione dell'integrità della coscienza umana trae seco inevitabilmente la sua rovina. Chi disgiunge il conoscere dall'operare non è più capace di vivere umanamente. Come possiamo operare bene senza conoscere? Come possiamo esaminare, criticare, discutere, ragionare infine secondo le esigenze fondamentali del conoscere, accettare una concezione teoretica del reale o rifiutarla, senza operare? Non è forse un giudizio — sintetizzante il reale e l'ideale — che determina e costituisce il principio della legge morale? Una coscienza che prescinda da ogni conoscenza non è idonea a fornire una guida ragionevole, a raggiungere un bene verace, ad assicurarsi uno strumento fecondo di moralità e di progresso. Disconosce la natura della filosofia chi separa la verità dalla libertà, non è più umano in nessuna occasione chiunque spezza la sua coscienza, non ordina il pensiero all'azione si condanna a vivere nell'assurdo.

Digitized by Google

Da queste nette dichiarazioni si comprende che il pensiero teoretico ha nel presente sistema una parte di gran lunga maggiore di quella che gli assegna il solipsismo.

§ 3. — Potrebbe tuttavia sembrare a prima giunta che qui si voglia invocare la concezione teoretica della causalità per fondare l'etica sul principio astratto della conoscenza, conforme alla tesi dell'intellettualismo. Ma è da avvertire che il proposito è ben diverso. Si vuole bensì espressamente convalidare la tesi dell'applicazione della causalità nella vita morale, ma per mantenere il fondamentale principio d'ordine e d'unità, ond'è costituita la conoscenza del vero e la pratica del bene; ordine e unità delle idee e delle azioni, procedenti dalla natura stessa dello spirito e delle cose, non dipendenti dall'autorità o dall'arbitrio di chi che sia.

In altro punto, non meno grave, bisogna rintuzzare le pretese dell'intellettualismo. Sappiamo che la scienza è il titolo più abusato dagli intellettualisti per passare con estrema furia, dalla cognizione delle cause naturali all'apprezzamento del senso e valore della vita. Quindi eccessivamente si vanta la verità scientifica, più precisamente la si trascina fuori del campo suo: quindi qualcuno sentenzia che, fuor di essa, non c'è nulla di sicuro quaggiù, che solo essa fonda e deve fondare l'interpretazione e l'orientamento della nostra condotta.

Ma all'atto pratico è sempre evidente che la sola scienza non basta a risolvere i problemi morali. Se consulto la matematica non risolvo il problema dell'amore, se consulto la fisica non risolvo il problema della libertà. Vedo anzi che la scienza può diventare un formidabile strumento di distruzione e di morte; l'oppressione dell'ignorante, la cinica superbia d'un generale. Se qualche volta la scienza è impiegata a fin di bene benchè vi si presti meravigliosamente, trovo che essa è indifferente così al male come al bene. Invece di fornire il principio direttivo della condotta morale, essa fornisce al ricco il mezzo di inventare nuove macchine per lo sfruttamento dei poveri, fornisce al povero, infelicissimo, il mezzo di inventare nuovi ordigni per la protesta, per la rivolta, per la demolizione. Ogni guerra mette in dubbio l'umanità della scienza: come sciogliere il dubbio? Se an-

Digitized by Google

che l'uomo civilizzato troppo sovente soffre pel peso della scienza, il moralista non ha il diritto di reclamare? Se il diritto della verità è sacrosanto in vista dei beneficj, questo diritto non deve cessare quando assicura l'ingiustizia, la barbarie, l'infelicità? Se colla scienza mi fo lupo sempre più complicato e bramoso, in verità, non devo fare ogni sforzo per ridiscendere al livello degli umili, dei semplici e degli altruisti? Che mi fa la conoscenza scientifica dei rapporti costanti della realtà? Mi dà certo un crescente dominio sulla potenza della natura. Non credo tuttavia che possa neanche servirmi a domandare la carità colla verità alla mano. In sostanza, posso dare torto a coloro che si lasciano invadere da uno scetticismo antiscientifico scoraggiante? Parrebbe, perchè il poeta ha detto: Felice colui che potè conoscere le cause delle cose. Sia: ma sorge un nuovo ostacolo. E se il progresso nella conoscenza della causalità venisse ad uccidere in noi medesimi il principio della nostra dignità? Tanti filosofi, invero, da Kant a Bergson, sostengono che la causalità sopprime radicalmente la libertà. Ma è vera questa dottrina? Se fosse vera, non potrebbe essere più tragica la funzione della scienza.

I dubbj contro il valore liberale della causalità sono fortissimi; già lo vedemmo nell'ultimo cap. della Sez. II.

Il fatto solo, si dice, che la scienza trascura le infinite variazioni individuali non lascia supporre che il suo residuo possa magari essere la capacità della libertà? Bisogna dunque indagare. Nelle operazioni scientifiche compiute coll'intelletto l'uomo deve fare astrazione da tutto ciò che è più vivo e vibrante dentro di sè, da tutti gli elementi personali, che rapirebbero l'oggettività cioè la validità universale e necessaria della legge. Si può dunque capire perchè Bergson dichiari che l'intelligenza è caratterizzata da un'assoluta incomprensione della vita. La scienza non è tutta la vita. Anzi io sento che se io voglio stare solo con tutte le astrazioni che, non da me vuole la scienza, ma che io devo volere per essa, io rinuncio ad una parte della mia concreta realtà; sento che concedendo una dissociazione concedo una frazione della mia unità. Certo si può far mercato di tutto, anche della nostra concretezza; ma che valore vitale ha dunque una disciplina che impone tante mutilazioni?

Procedendo, il dilemma fra scienza e morale si trasforma nel

Digitized by Google

dilemma tra la morte e la vita. Rieccoci nel vuoto. La scienza è tendenza alla morte? Se la domanda è eccessiva, almeno non possiamo nascondere che la verità scientifica in genere è senza cuore, senz'anima, senza intrinseca moralità. Dite lo stesso della conoscenza causale. In una parola, il problema causale si riduce a zero, se l'uomo, stanco della ragione astratta, non sia capace omai d'altro che di cercare il valore della vita in funzioni meno razionali, abbandonandosi alla cecità dell'istinto o del sentimento o della fantasia.

Finalmente, la ricerca stessa del valore della vita è viziata nel suo punto di partenza: cercare il valore della mia vita? Quale commedia! ma prima dovrei credere all'importanza della mia esistenza, delle mie fatiche, della mia stessa utopia.

Pure, non c'è rimedio. Comica o no, questa è l'esigenza della vita. E la verità scientifica a sua volta non avrà ai nostri occhi alcun valore morale, se prima l'umanità non giungerà a giustificare moralmente la sua più ampia ragione d'essere nell'universo. Bisogna adunque scrutare il senso e il valore della vita umana.

Non posso dimostrarli scientificamente, perchè la vita non è un teorema; mi limito a verificarli. Vedremo se questa verifica darà il valore morale della verità, in ordine al problema delle cause.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO PRIMO

Fondamento causale della libertà.

§ 1. Concetto generale della natura umana. L'uomo come autocoscienza progressiva dell'unità psicofisica del reale. — § 2. Duplice aspetto del problema della libertà dal punto di vista causale: la volontà come causa e la volontà come effetto. Duplice aspetto del processo formativo della libertà: amorale e morale, analitico e sintetico, temporale e intemporale. — § 3. Tre fatti costanti. — § 4. Senso del potenziamento causale applicato alla vita psichica. — § 5. La necessità del rapporto causale come condizione necessaria della libertà. — § 6. Determinazione dei caratteri specifici della libertà. La libertà come *novus ordo*. — § 7. Quattro tesi negative; tesi affermativa. — § 8. Schiarimenti. Natura psicologica del centro di causalità autocosciente, prodotto dal potenziamento.

§ 1. — Risaliamo rapidamente al concetto generale della natura umana, per derivarne il senso della sua possibile libertà e il valore della sua vita nell'universo.

Si ammetterà facilmente la premessa che tutti noi uomini abbiamo un principio comune costituente la radice unitaria e fondamentale della nostra natura. Secondo i principj esposti nella Sezione precedente (Capo I), aggiungiamo che nella nostra natura si riscontra la natura medesima che è essenziale alla realtà. E poichè la realtà, secondo noi, è psicofisica nella sua essenza e si sviluppa secondo la legge dell'individuazione progressiva e la storia dimostra che l'individuazione umana passa da forme inferiori di coscienza a forme superiori d'autocoscienza, la nostra concezione della natura umana (che non è solo soggettività ma subobjettività) si può riassumere così: la vita umana è un gruppo d'organi e di funzioni costituenti un sistema di centri

Digitized by Google

periferici d'attività intorno ad un centro interno d'individuazione, in cui progressivamente si attua l'autocoscienza dell'unità psicofisica del reale.

L'uomo quindi, sotto questo riguardo, può definirsi l'unità di un sistema di centri psicofisici d'attività in evoluzione dalla coscienza all'autocoscienza, o, più brevemente, l'*autocoscienza progressiva dell'unità psicofisica del reale.*

Gli elementi della natura umana così concepita si devono distinguere per due aspetti: l'uno esterno, l'altro interno. Quello esprime la molteplicità dei centri del sistema, questo l'unità centrale o centro dei centri.

Del centro dei centri si può dire che è la vera essenza dell'uomo cioè l'unità sintetica fondamentale che costituisce l'umanità dell'uomo medesimo. Questa unità centrale è insieme conoscenza sentimento e volontà e in questo senso si dice spirituale. La sua formazione è evolutiva e virtualmente identica in ogni individuo, benchè la sua attuazione, caso per caso, sia ben diversa per quantità e qualità.

a) La sua funzione conoscitiva è appercettiva perchè si attua come opera tipica di selezione e di rannodamento di verità;

b) La sua funzione patetica è espansiva perchè in tutte le gioje che hanno il carattere sacro dell'amore è il cuore dell'individuo che batte all'unisono col cuore dell'umanità;

c) La sua funzione volitiva è antiegoistica e liberatrice perchè si sviluppa come bontà disinteressata nell'interesse supremo della specie a prezzo dello sforzo, del dolore e anche della morte degli individui.

I centri ambienti sono le funzioni inferiori che, per le loro esigenze particolaristiche e quindi antagonistiche, costituiscono la non umanità, pur congiunta (ma con relativa indipendenza) all'unità dell'io umano, cioè le cognizioni aberranti, gli amori ciechi, le volizioni eccentriche della vita.

§ 2. — Partendo ora dal concetto di questa natura, come mai si può dedurne il potere della nostra autonomia personale di cui abbiamo la più chiara coscienza, quel potere che ci fa entro certo limiti dominare la fatalità, per cui non restiamo indiffe-

Digitized by Google

renti alla lode e all'ingiuria, apprezziamo gli onesti, disprezziamo i vigliacchi, ammettiamo le responsabilità, in breve ci arroghiamo il diritto di giudicare il merito o il demerito, di punire il vizio, di premiare la virtù? Questa deduzione sarebbe senza dubbio ostruita da un grande cumulo di equivoci se nel problema della libertà dal punto di vista causale non si distinguesse accuratamente la teoria della volontà come causa dalla teoria della volontà come effetto. Questa distinzione è uno dei più notabili e radicali progressi così della psicologia come della morale.

La teoria della volontà come causa contempla l'azione morale nei puri rapporti colla volontà dell'agente, secondo il principio della libertà d'azione.

La teoria della volontà come effetto contempla la volontà dell'agente nei suoi rapporti colle sue condizioni determinanti, secondo il principio del potenziamento causale.

Il primo aspetto è fuori di controversia, benchè possa ricevere interpretazioni diverse. Il secondo è ancora *sub judice*, quindi richiede un'analisi speciale.

S'è cercato di mostrare che la questione della psicogenesi aitiologica della libertà è infondata, protestando che la libertà ha un'origine sopranaturale e ipercausale. Nulla è più contrario alla verosimiglianza. Per comprenderlo bisogna sviscerare la teoria del potenziamento causale, che per rispetto al problema morale ha nella produzione della libertà un'importanza pari a quella che ha nella produzione della ricchezza la teoria del capitale per rispetto al problema economico. Perchè dalla chiara nozione della natura e dell'ufficio del potenziamento causale dipende in gran parte la chiara notizia degli elementi produttivi del bene e della stessa produzione della libertà. Alla parità di importanza si aggiunge una profonda analogia (nel concetto e nel processo di formazione) che potrebbe dar luogo ai più erronei malintesi se non fosse interpretata a norma delle avvertenze seguenti.

In primo luogo, nel significato della libertà, tutte indistintamente le azioni sono sempre *amorali* se si riguardi alle cause da cui sono prodotte e ai mezzi con cui si rivelano, tutte sono *morali* se si riguardi all'effetto che sono destinate a produrre e

Digitized by Google

al fine a cui sono consapevolmente rivolte. Il primo aspetto è analitico, il secondo sintetico; perciò la trattazione del primo non pregiudica nè annulla quella del secondo, anzi ci fornisce la spiegazione positiva delle condizioni che lo rendono possibile. Nel primo caso non si fa che indicare un cammino, nel secondo si autentica un valore. Col primo non si fa neppure una interpretazione meccanica, nè si deduce il superiore dall'inferiore, non si fa che indicare un costante rapporto fra certe condizioni determinanti e certe altre determinate. Che un fatto prevalentemente psichico si svolga da condizioni prevalentemente fisiche e in veste amorale non implica contradizione. Ciò è dovuto alla natura psicofisica di tutta la realtà.

In secondo luogo l'aspetto amorale della libertà importa la considerazione del tempo, l'aspetto morale ne importa l'astrazione.

Si spezzerebbe l'unità strutturale della realtà umana trascurando uno di questi aspetti. In questo errore incorre la scuola kantiana e neokantiana quando nega l'origine e lo sviluppo della libertà dello spirito nel tempo, per affermare che la libertà dello spirito non può ricevere spiegazione causale. Lo spirito libero da questo punto di vista è, nel suo essenziale valore, intemporale, esso non ebbe mai cominciamento nel tempo perchè, veramente parlando, non è *esistito* giammai. Da questo errore bisogna tener lontana la trattazione presente, giacchè da un lato la libertà come fatto psichico non può essere considerata senza precedente causale. Ammetterla come una causa senza causa o attribuirle una causa occulta è contentarsi d'una spiegazione morale apparente; dall'altro la libertà come fatto etico non può essere considerata senza valore. Ammetterla come un effetto senza importanza morale o attribuirle il valore d'un semplice riflesso epifenomenico è contentarsi d'una spiegazione amorale.

Con queste avvertenze possiamo farci della libertà una nozione tutta diversa da quella degli innatisti. Questi, ignorando che bisogna distinguere il fatto dal valore, e che il fatto attinge la sua ragione d'essere alla natura psicofisica del reale, mentre il valore l'attinge alle fonti dell'ideale, cercano di sbarazzarsi d'ogni preoccupazione di fatto, e si credono guariti dal positi-

Digitized by Google

vismo quando in un modo o nell'altro sono riusciti a considerare la libertà come un'entità concreta esistente all'infuori e al disopra degli uomini che ne possono disporre. Così dicono che la libertà fa vivere l'uomo moralmente, come il volgare dice che la vita ci fa vivere e la morte ci uccide; mentre nè la libertà, nè la morte hanno realtà fuori dell'uomo libero e vivo, altro non essendo esse se non termini astratti, per mezzo dei quali denominiamo processi e momenti umani di attività, e nel caso della libertà tutto riducendosi all'elevazione dello spirito dalla causazione esterna ed interna, cieca, eteronoma e coatta alla sua capacità d'autonomia, d'autocoscienza, d'autocausalità. Eliminate quindi le soluzioni mitologiche, tenute sempre presente la distinzione del fatto storico e del valore morale, possiamo analizzare objettivamente le successive fasi del potenziamento causale della libertà.

§ 3. — A più riprese, nel corso dell'opera, abbiamo riscontrato tre fatti costanti:

1° il valore causale d'ogni effetto,

2° il valore di novità d'ogni effetto,

3° la moltiplicazione del valore causale degli effetti, dovuta alla confluenza degli effetti, anche minimi.

Il primo, se non è dei più notorj e meglio accertati che ne attesti l'esperienza, implica però una tale probabilità che equivale in pratica ed in generale alla vera e propria condizione che rende possibile l'immensa catena dell'universo. Trasportato nel campo della vita psichica viene a dire che ogni produzione di effetti mentali è produzione di causalità. Che ogni oggetto sia causa (d'altro effetto), che ogni condizionato sia a sua volta condizionante, che nulla, in altri termini, sia senza azione, è un principio ovvio anche nella vita mentale, com'è ovvio il principio che ogni causa è effetto d'altra causa. Per esso noi riconosciamo che nessun processo mentale è destituito d'efficacia (1).

(1) Continuando l'esplicazione di questo principio possiamo aggiungere che il processo mentale, quando effettivamente si verifica nel suo ordine interno, esercita pure una vera azione pratica nell'ordine esterno costituendo la condizione *sine qua non* dell'atto esterno. Questa realizzazione effettiva del processo mentale è resa possibile dal fatto che lo spirito non è già un semplice riflesso epifenomenico ma esso medesimo essenziale ed effettiva realtà. Da questo

Digitized by Google

Il secondo invece è lampante in ogni caso di rapporto causale, come fu già avvertito a suo luogo. La prova più manifesta che la causalità non esclude la produzione del nuovo, anzi l'importa, consiste in ciò che, se non l'importasse, la causalità si risolverebbe nell'identità e non produrrebbe nessun effetto. A suo luogo provammo che il rapporto causale mentre importa successione e necessità, importa pure relativa identità e relativa differenza (1). Trasportato nel campo della vita psichica questo principio viene a dire che ogni produzione di effetti mentali è produzione di novità (di risultanza *sui generis*). Da ogni processo causativo risulta una causalità nuova come effetto di quella.

Il terzo è, come il primo, poco noto e accertato; pure è forse impossibile render conto delle sintesi causali e quindi della varietà infinita dell'universo, se non a patto di riconoscere che nell'intreccio dei fatti, i valori causali degli effetti, anche minimi, si associano e producono un aumento d'attività causatrice a seconda di certe condizioni che ora è inutile annoverare. Trasportato nel campo della vita psichica questo principio viene a dire quanto esprime la legge psicologica wundtiana dell'accrescimento dell'energia psichica (1ª legge di evoluzione), applicazione della legge delle risultanze (2ª legge di relazione).

§ 4. — Se ogni effetto mentale è produzione di causalità, se ogni effetto mentale è produzione di novità, se gli effetti mentali si associano tra loro in risultanze crescenti di composizione, è giusto concludere che la comproduzione di effetti mentali è produzione crescente di nuovo potere causale nella coscienza. Da più processi causativi immediati può risultare una causalità nuova come effetto mediato di quelli. E poichè gli esseri viventi, secondo il grande principio dell'evoluzione, tendono costantemente ad acquistare, a conservare e a tramandare i progressi che sono vantaggiosi alla loro esistenza, il processo di tesauriz-

punto di vista la pretesa di determinare la causazione incausale della libertà si rivela, come notammo più volte, un'illusione. La soluzione di un problema di questo genere è condizionata dal concetto che ci sappiamo fare dell'ordine delle azioni individuali e sociali e massimamente dalla connessione delle idealità, donde risulta l'*humanitas* e il suo continuo incremento.

(1) Cfr. Sez. I, Capo III, § 2, Glossa prima.

Digitized by Google

zazione della risultante causale nuova si traduce in pratica nella costituzione d'un centro psichico di crescente spontaneità, nel medesimo tempo conoscitivo, affettivo e volitivo i cui effetti gradatamente più liberi vengono registrati dall'esperienza. Tale è il senso del potenziamento causale applicato alla vita psichica. Per questo processo si ingenerano nella vita umana relazioni e complicazioni multiformi fra la possibilità di causare effetti relativamente nuovi (causazione mediata) e la volontà di vivere conforme ai fini individuali e sociali che hanno un'importanza grandissima nell'economia materale e spirituale della condotta. L'effetto più sorprendente di questo processo è la produzione della libertà. Procuriamo ora di comprendere come questo processo abbia quel grado di costanza e di stabilità che compete alle opere della natura e dello spirito.

§ 5. — Se tali sono le condizioni della formazione naturale della libertà alle quali ci richiama analiticamente la critica, non è affatto evidente che l'affermazione della libertà sia legata alla negazione della causalità fenomenica e non possa interessarci che da un punto di vista puramente antistorico.

Non c'è più, prima di tutto, da objettare la vecchia antinomia fra la libertà e la necessità, perchè essa viene risolta dalla natura stessa del rapporto causale. Questo punto è già stato accennato nel capo V della Sezione precedente trattando del determinismo e dell'indeterminismo. Più chiaramente ora si intende che la libertà ha limiti posti dalle condizioni formali e materiali nei quali deve realizzarsi come espressione dell'attività di un soggetto capace di operare una scelta. Ciò è possibile in quanto il senziente acquista conoscenza e coscienza della necessità del rapporto causale determinabile e può prevedere. Se il rapporto causale determinabile non fosse sostanzialmente necessario nessuna previsione e quindi nessuna libertà di elezione e d'azione sarebbe possibile, ma vi sarebbe solamente un inconscio dibattersi in un tutto caotico, ove nessuna coscienza e nessun ordine di condotta sarebbe pensabile. La necessità del rapporto causale quindi non solo non è antinomica colla libertà, ma ne è la condizione necessaria.

D'altra parte la causalità stessa non è chiusa e finita, ma

Digitized by Google

progrediente per successivo sviluppo. Ogni fase è aumento sotto certi rispetti della fase anteriore, mentre sotto altri rispetti è ad essa equivalente, come s'è veduto nella Sezione antecedente. Questo aumento per successive fasi è potenziamento causale ed è la maggior via che permette alla libertà di esplicarsi conforme ai fini della vita umana.

§ 6. — Si opporrà forse che, ammessa la formazione naturale del potenziamento causale della libertà, posta cioè la libertà dell'uomo come l'effetto, per quanto mediato e relativamente nuovo, del suo potenziamento causale siamo al caso di prima, cioè ricadiamo nel determinismo causale, nella *saeva necessitas* della causalità? Ragionando così si tronca senza esame, nel senso del dogmatismo antiaitiologico, il problema della libertà che è doppio, quello morale (sintetico) della volontà come causa e quello amorale (analitico) della volontà come effetto. Sta di fatto che non è punto evidente che la nostra critica debba rinunciare all'indagine se la libertà abbia senso e valore psicologico, quando si consideri come effetto del potenziamento causale. E come non riconoscere che il potenziamento causale è tutto e sempre psicofisico e subobjettivo(non solo oggettivo) e perciò che in esso noi già disponiamo dei due fattori nonchè dei due punti di vista sulla realtà di quel processo vivente in forma S r O che nessuna sintesi artificiale è capace di produrre? La legittimità di una volontà libera, infine non si può misurare che colla determinazione dei caratteri specifici della libertà, che sono due:

1° la capacità d'inibizione,

2° la capacità d'iniziativa.

Il primo dà il concetto negativo della libertà, il secondo ne dà il concetto positivo. Ora noi vediamo appunto che il potenziamento causale della libertà si realizza per gradi diversi. Una prima libertà è il potere difensivo e reattivo di opporre alle cause cieche e meccaniche sia dell'ambiente esterno, sia del temperamento (prodotto naturale connesso a cause fisiologiche), sia dell'educazione (prodotto artificiale connesso all'ambiente sociale), una causalità nuova, che permette di non cedere alla coazione.

Una seconda libertà è il potere effettivo di realizzare una controcausalità atta sia ad attribuire nuova efficacia a qualche mo-

Digitized by Google

tivo determinante, sia a lanciarsi in una direzione nuova secondo un fine consapevolmente proposto e con mezzi deliberatamente prescelti.

Vediamo dunque che in primo luogo la liberazione dell'io dalla servitù degli impulsi inferiori (indipendenza dalla causalità eteronoma), in secondo luogo l'autodeterminazione dell'io per causalità propria (causalità autonoma) assicurano alla volontà, arricchita di potenziamento causale, l'uso innegabile d'una vera e propria libertà. Vediamo che l'andatura generale del potenziamento causale che procede dal momento negativo al positivo, lungi dall'essere in opposizione coi caratteri costitutivi della libertà, vi appare al contrario singolarmente conforme. Se il potenziamento causale produce un nuovo centro di causalità, possiamo trascurare questo grande fatto della produzione del nuovo? Se la volontà è così in armonia coi caratteri più salienti della libertà non ne segue che debba ancora risolversi nella sua negazione. Una volontà libera dalla coazione potrà ancora dirsi coatta? Siamo piuttosto propensi a ritenere che una volontà capace di agire secondo la propria norma, capace cioè di realizzare in sè il proprio ideale, vivendo in esso e per esso, è una volontà libera. Riassumendo, i caratteri predetti, cioè:

1° efficacia, novità, accrescimento graduale degli effetti;

2° capacità d'inibizione e capacità d'iniziativa,

bastano a giustificare la tesi che la libertà effettuata per potenziamento causale è produzione d'un *novus ordo*.

Le diverse manifestazioni della volontà libera dell'uomo rappresentano una serie di potenziamenti causali coi quali l'uomo supera sempre più la causalità coattiva e supera sè medesimo. Quello che la coscienza ci attesta come una creazione in apparenza istantanea e spontanea del presente è in fondo il lavoro accumulato di centinaja di secoli e di migliaja di generazioni che convertirono in potenzialità spirituale la rude impulsività dell'azione riflessa e dell'istinto costretta a scattare quasi immediatamente alla prima eccitazione.

È la stessa realtà della vita che, poco a poco, tesorizzandosi un viatico d'attitudine spirituale (1), può proporzionalmente spez-

(1) Intorno alla tesorizzazione degli effetti utili alla specie, un principio biogenetico importantissimo per la scienza, il più importante forse che sia

Digitized by Google

zare le dolorose catene che avvincono le più povere vite e costituirsi un mondo a sè, non dipendente dal volubile accidente, non dipendente dalla tetraggine del fato, non dipendente dal volere divino. Da ciò si vede che nella nostra libertà non si rispecchia tutta la nostra storia, ma solo la storia di quei valori che hanno potuto convertirsi nelle forme sempre più alte e comprensive della previdenza e della provvidenza dello spirito. La libertà, sempre più vantaggiosa per le generazioni future, rampolla dal centro sempre vivo del potenziamento causale, alimentato dal laboratorio del tempo.

Il segreto della libertà è qui.

Non quale si trova segnato nelle carte fantastiche del dogmatismo. La libertà, à dir breve, non tanto è, quanto continuamente diventa con lunga e faticosa elaborazione. La sua funzione in fondo si fa palese ed è la sostituzione della causalità mediata inferiore alla causalità immediata esteriore. La libertà pertanto non esce dai sillogismi, o dal seno d'una grazia divina. La sua origine è storica. La fiaccola della libertà brilla consumando l'energia causativa del potenziamento.

§ 7. — Tirando le somme di queste considerazioni e di quelle svolte nell'ultimo capo della Sezione precedente (Determinismo e indeterminismo) sembrano giustificate quattro tesi negative, e una positiva di capitale importanza:

1° la tesi che nega la fatale coordinazione sia al passato sia al presente d'ogni atto volitivo, cioè la negazione del gretto determinismo;

2° la tesi che nega il libero arbitrio fondato sull'indifferenza del volere;

3° la tesi che nega il contingentismo indeterministico assoluto;

4° la tesi che nega il teologismo e la libertà mitica;

5° la tesi che afferma la capacità di realizzare un ordine

---

stato proposto in sostituzione della dogmatica causa finale, è quello della *moltiplicazione degli effetti utili indiretti* dovuto al Lugaro (Riv. di Patologia nervosa e mentale, XVIII, fasc. 3). La portata filosofica di questo principio non è ancora stata — ch'io sappia — messa in luce dalla critica.

Digitized by Google

nuovo e futuro di fatti, cioè l'affermazione della capacità positiva della libertà, presumente la capacità negativa di inibizione e la formazione naturale della volontà libera per potenziamento successivo di causalità.

Quest'ultima tesi non solo importa la conciliazione della libertà con quella necessità che è immanente nel processo causale, ma il riconoscimento della causalità come condizione necessaria della volontà libera. Tutte queste tesi si possono riassumere in poche parole. Ci siamo persuasi che il giuoco delle energie psisiche capaci di libertà non esce dal quadro del potenziamento causale.

§ 8. — L'inchiesta fatta s'aggira su ciò che precede, non su ciò che segue la libertà, tanto meno sul suo senso e valore morale. Anche quando la volontà libera ci appare condizionata necessariamente nella sua esistenza e nella sua intelligibilità da successive fasi di potenziamento causale non ne viene che la libertà debba essere concepita materialisticamente. Affermiamo soltanto che l'atto volontario non può essere libero se non sia convenientemente causato e causante, se cioè non sia causalità nuova e vittrice d'autonomia. Per la nostra coscienza immediata, incapace di vedere il come e il perchè degli atti nostri, l'atto libero pare assolutamente incondizionato, non necessitato, senza causa. Ma l'ipotesi più probabile è che esso sia mediatamente necessitato da condizioni di cui siamo presentemente inconsapevoli. Perchè un fatto qualunque accada occorre che vi sia una ragione necessaria e sufficiente del suo accadere. Ma non è punto necessario che già sia predeterminata la modalità del fatto possibile, nè che ogni soggetto ne abbia la conoscenza adeguata. Noi rispettiamo la voce della coscienza attuale. Ma questa voce evidentemente non ci dice tutto. Nulla frattanto ci impedisce di riconoscere che il mondo della volontà libera sia un mondo di causalità che effettivamente ci permetta di agire in una direzione nuova, cioè di causare certi effetti, sottratti ai vincoli sempre variabili e diversi del presente e a quelli sempre identici e invariabili del passato. Noi abbiamo sempre diritto di dire che il mondo della libertà psicologica per il suo processo di costituzione potenziale e per il suo prodotto di originalità esce dalla nostra esperienza psi-

Digitized by Google

chica ordinaria e si afferma come una vita nuova, irriducibile con l'attualità immediata della natura fisica esteriore. Per la nostra libertà noi ci eleviamo in una direzione nostra propria e se questa direzione superiore non è imaginabile dal punto di vista dei determinismi immediati che possiamo valutare, ciò non prova la sua incausalità, nel tempo stesso non ne annichila il pregio (1).

Il problema che fa nascere questa concezione del fondamento causale della libertà è il seguente: qual'è la natura psicologica di quel centro di causalità autocosciente che si viene potenziando evolutivamente dentro di noi?

Abbiamo riconosciuto che la vera *humanitas* dell'uomo è nell'unità sintetica fondamentale che centralizza tutti i valori superiori di conoscenza, di sentimento e di volontà. Dunque, da questo punto di vista, non è il solo volere, come direbbe la scuola schopenhaueriana (2) ma è il vero e integrale valore tipico del-

(1) Ho già accennato (nell'ultimo capitolo della Sezione precedente) l'intimo nesso della presente teoria causativa della libertà colla dottrina del De Sarlo, citando il passo in cui si riconosce che « la libertà non implica assenza di causalità, ma capacità di sottrarsi ad un ordine di causalità (azione dei motivi estrinseci) per subire una causalità d'ordine superiore » (*op. cit.*, pag. 197). Per meglio dilucidare il senso e il valore di questa dottrina si tenga ancora presente il seguente tratto.

« Il momento di sottrarsi ad un ordine di cause per sottoporsi ad un altro, se rappresenta una vera e propria creazione dello spirito, non può essere riguardata come una creazione arbitraria, in quanto è regolata dal bisogno di assurgere ad una dignità maggiore e quindi ad un grado di realizzazione più perfetta. D'altra parte il non sentire un tale bisogno, il rimanere sotto il dominio del meccanismo psichico non implica in alcun modo contingenza, ma assenza di libertà, assenza della capacità di superare la necessità meccanica, e quindi in ultima analisi predominio di questa. Chi dice libertà, dice capacità di progredire, di elevarsi al disopra dei motivi impulsivi, e tale capacità lungi dall'escludere la causalità ne è come l'espressione più potenziata, perchè emergente dalla natura stessa dell'agente e perchè immanente ». De Sarlo, *op. cit.*, pag. 197).

(2) Di fronte al Genio della specie imaginato dallo *Schopenhauer*, qui si pone il Genio dell'amore, della conoscenza e della volontà umana, che non solo perpetua il tipo organico ma costituisce il cuore dei cuori, sigilla la logica delle cose, e solidarizza le volizioni per la conquista progressiva dell'avvenire. Il Driesch chiama entelechia il principio autonomo che dirige i fenomeni della vita. Il principio aristotelico dell'entelechia, per rispetto alla forza motrice del corpo e alla soluzione del problema della spontaneità dello spirito nella volontè, fu assunto felicemente dal Fiorentino. (Cfr. *Etica*, ed. Gentile, Paravia, 1907, pag. 66).

Digitized by Google

l'umanità che si viene organizzando sinteticamente dentro di noi, come potere di fronteggiare le multiformi attività eccentriche che operano alla luce della coscienza, di moderarne lo slancio, di elaborare prodotti nuovi e imprimere nuove direzioni alla nostra condotta.

E la presenza di questa attività sintetica suprema, veramente umana, quindi virtualmente identica in tutti gli individui e moderatrice dei centri periferici,

> che ciò che truova attivo quivi attira
> in sua sustanzia e fassi un'alma sola
> che vive e sente e sè in sè rigira.

È la presenza di questa suprema attività sintetica, fatta di conoscenza di sentimento e di volontà, che spiega la ragione del sacrificio.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO SECONDO.

L'esigenza della libertà di fronte alle esigenze del sapere.

§ 1. Si mette alle prese l'esposto concetto della libertà colle varie forme del sapere: esperienza, scienza, filosofia. — § 2. Come già nel campo empirico il problema della libertà possa ricevere una soluzione conciliativa. È libero chi è in grado di autocausarsi spiritualmente. Sostituzione della causalità interna alla causalità esterna. Negazione della morale al bivio. — § 3. S'imposta la disputa fra la libertà attestata dalla coscienza e la causalità dimostrata dalla scienza. Insussistenza del contrasto fra coscienza di libertà e scienza di causalità. Come l'essenza della libertà sia nè sotto, nè sopra, nè accanto, ma dentro la necessità. Significato causale della libertà. — § 4. Come neanche nel campo filosofico abbia senso l'antinomia della libertà e della causalità. Rifiuto dello scetticismo. Due punti capitali: 1° io sono libero perchè posso causare; 2° io non posso causare liberamente senza causa ragionevole. Si rovescia l'idolo della libertà senza legge. — § 5. Difesa del bene inteso determinismo. L'utilitarismo come frutto della malignità, non della scienza. Nuovo indirizzo ispirato alla riscoperta della libertà nel portato medesimo della causalità.

§ 1. — Prima di procedere alla questione della libertà morale, mettiamo direttamente alle prese l'esposto concetto di libertà colle varie forme ed esigenze del sapere, per vedere se e come con ognuna di queste sia compatibile. Per raggiungere l'intento dobbiamo ritornare un momento a cose note (Sezione I, Capo I) e saremo anche costretti a ripetere i principj del capo antecedente. Possano almeno queste ripetizioni andare a vantaggio della chiarezza di tutta la teoria.

Così nell'uomo come nella natura accadono fatti in relazione più o meno costante fra loro, e, tanto di questi fatti, quanto di

Digitized by Google

queste relazioni, quanto infine dell'ordine universale, gli uomini possono in certa misura avere adeguata conoscenza.

a) Per la conoscenza dei fatti particolari e delle relazioni contingenti serve l'esperienza che è duplice: esterna ed interna. La prima, per mezzo dei sensi e dei loro relativi processi comprendenti le operazioni dell'intelligenza, avverte e associa i fatti e le relazioni contingenti che succedono fuori dell'uomo, ma non oltre i suoi limiti sensorj. La seconda, illumina immediatamente quei fatti e quelle relazioni che, senza tregua, succedono nell'uomo, cioè sia il giuoco più o meno sfrenato dei centri periferici, sia l'opera doppiamente produttrice dello spirito; l'una rivolta all'elaborazione e all'impiego dei prodotti dello sviluppo psichico, l'altra rivolta alla costituzione d'un potenziamento causale d'energia psichica accumulata nel centro e disponibile secondo la ragione centrale che funziona nell'interesse dell'umana natura.

b) Per la conoscenza delle relazioni universali e necessarie serve la scienza.

c) Per la conoscenza dell'ordine universale specula la filosofia.

§ 2. — Ora, in primo luogo, l'errore che proscrive la libertà nel principio del sapere empirico nasce dal pregiudizio che tutti i fatti e le relazioni avvertibili dalla coscienza abbiano la stessa origine e lo stesso valore. Invece, secondo l'accennata teoria, si possono distinguere in due classi:

1° fatti e relazioni dipendenti dalle funzioni eccentriche della vita umana,

2° fatti e relazioni dipendenti dalla funzione centrale.

Secondo l'esposta teoria quelli della prima classe sono relativamente indipendenti dalla seconda, così quelli della seconda sono relativamente indipendenti dalla prima. Chiamiamo non liberi i primi, liberi i secondi. Sappiamo che d'entrambi fa larga e sicura testimonianza la coscienza, che qui adegua l'estensione dell'esperienza (1).

(1) Questa spiegazione presenta una notevole differenza da quelle dello HERBART e dello SPENCER, perchè non accetta che la volontà sia rimorchiata dalla forza delle rappresentazioni, indipendentemente così dallo spirito come

Digitized by Google

Appare di qui che già nel campo dell'esperienza il problema della libertà e della determinazione può ricevere una soluzione conciliativa, ma affatto diversa da quella di Schopenhauer. Invero per Schopenhauer il singolo è assolutamente determinato e sottoposto alla legge della causalità, ma il singolo non è che apparenza; la volontà per contro che costituisce la realtà essenziale d'ogni singolo è fuori della causalità e in questo senso egli la ritiene libera. Invece chi bene avverte alla formula dianzi esposta, per dichiarare il processo della natura intima dell'uomo, è condotto a capire che libero è ciò che è fuori della dipendenza delle funzioni eccentriche, inferiori, ma dentro la dipendenza armonica della centrale unità. In questo senso è libero solo ciò che è determinato dall'io umano che è al nucleo dei centri ed ha formazione autonoma naturale (potenziamento), non ciò che assolutamente si strania da ogni rapporto di causa. Libero è chi è in grado di autocausarsi spiritualmente. Buono è colui pel quale il bene e il male dell'umanità sono *eo ipso* un bene e un male proprio, colui che « fassi un'alma sola, che vive e sente e sè in sè rigira », colui che si riconosce in quel solo e medesimo essere che soffre e gode, ama, pensa e vuole in ciascuno di noi. Ma questa dottrina non ci spinge a concepire l'unità umana vivente in ognuno di noi come un ente astratto d'un contenuto sempre identico e predeterminato superiore ed estraneo a qualunque motivo dal cui assoluto arbitrio (*arbitrium indifferentiae*) senza vincoli o antecedenti scocchi l'azione.

Anzitutto perchè quella vivente sintesi di amore e di conoscenza e di volontà che costituisce la ricchezza progressiva di tutti gli uomini, è un centro dinamico concreto in funzione differenziale, intimamente collegato coll'esperienza evolutiva della vita umana. In secondo luogo, perchè, quel che resta progressivamente potenziato è un'attitudine spirituale non una modalità,

---

dalla natura, e del pari non accetta che tutto ciò che succede nello spirito sia sfornito di attività originaria e si riduca a un mero rispecchiamento delle relazioni esteriori. Più tosto adombra la dottrina del Bain e più propriamente feconda quella del Fiorentino che ammette la spontaneità dello spirito nella volontà colla capacità di intrinsecare tutto quello che è dato esternamente e di farselo suo, trasformandolo in prodotto spirituale. Ma anche è notevole la differenza della presente teoria da quella del Fiorentino, perchè il Fiorentino non fa parola del potenziamenro causale.

Digitized by Google

è la possibilità d'un fare futuro non un fatto. Il principio della libertà nel campo del sapere empirico è adunque semplicissimo. Esso consiste nella capacità effettiva che ogni uomo ha di conoscere di amare e di volere, cioè di vivere secondo la propria natura, potenziata nell'ordine causale della vita umana. Per esso l'uomo inserisce la propria azione causale nell' insieme delle azioni che costituiscono lo sviluppo necessario della realtà. Sarà agevole distinguere questo principio della libertà da ogni altro, rammentando che esso in sostanza si riduce alla sostituzione della causalità interna all'esterna. Qui sta il nerbo della soluzione, la quale ci fa capire che la concezione tradizionale della morale al bivio (1) e dell'indifferenza della libertà è falsa. Quando il volere umano si trova posto fra due giudizj valutativi opposti non può determinarsi, senza motivo, alla scelta, e questa scelta non può non dipendere dalla causalità del soggetto cioè non esprimere l'intima natura. Se questa natura fosse qualcosa di fatale, o la manifestazione d'un'essenza arcana o d'un noumeno la responsabilità sarebbe perduta. Ma essa invece « si forma nella luce della coscienza, e trova in questa le condizioni sufficienti della sua educazione morale, per questo che la coscienza è naturalmente la liberazione dalla servitù dell'impulso » (2).

§ 3. — In secondo luogo passando al sapere scientifico, il problema della relazione fra la libertà e la verità è meno vasto ma più delicato e profondo. Si domanda : — come sfuggire all'as-

(1) Sopra la falsità del vecchio pregiudizio della morale al bivio, cfr. De Sarlo : « La libertà, giova tenerlo bene a mente, non è vacillamento. Non ci sentiamo mai così poco liberi come quando ci troviamo dinanzi ad un bivio senza che alcun motivo di preferenza ci si affacci alla mente. In casi di tal fatta la scelta è causale, ma non è affatto libera, perchè noi sentiamo che la decisione non può essere presa da noi, ma è determinata da motivi estrinseci, quali il bisogno di toglierci da uno stato penoso di indecisione, un'associazione accidentale, ecc. L'asino di Buridan è tanto poco libero che si trova in balìa del gioco dei motivi accidentalmente agenti in un dato momento della coscienza. Quando noi, esseri ragionevoli, siamo in uno stato d'animo analogo cerchiamo ogni via di stabilire un ordine tra i motivi, di metterci nella posizione di *preferire*, nel che propriamente si rivela la natura della libertà interna ». (*op. cit.*, pag. 197-198).

(2) Masci, *Coscienza, volontà, libertà*, 364. E, sempre pel concetto della libertà morale considerata come causalità del soggetto, cfr. Masci. *Etica*, 112-144.

Digitized by Google

surdo se la disputa fra la libertà attestata dalla coscienza e la causalità dimostrata dalla scienza ci forzasse a concludere che la causalità in quanto è necessità è assolutamente la negazione della libertà? A chi dare ragione se coscienza e scienza si contestano reciprocamente le conclusioni? Per trovare un'uscita, non è necessario lasciar chiusi i cancelli della causalità, slanciandosi in direzione opposta senza fine? — No, non è necessario. Facciamo tesoro dei risultati raccolti nell'epistemologia. La scienza fisica, è noto, registra due classi di relazioni variabili: variabili indipendenti e variabili dipendenti o funzioni che trovano la loro espressione nelle leggi. Chiamiamo particolari e contingenti le prime, universali e necessarie le seconde. Queste ultime costituiscono il vero campo della scienza, le prime appartengono ancora al campo empirico in cui brilla la luce della coscienza. Che ne deriva? Che non bisogna scambiare una diversità di funzioni con una negazione. L'antinomia fra coscienza e scienza, fra esigenza di libertà ed esigenza di causalità non emerge dal fondo delle cose. Opporre coscienza di libertà e scienza di causalità è una contradizione puerile, la lotta svanisce nel nulla (1). Perchè, la coscienza empirica è solo spettatrice dei fatti che scoccano o dalle tendenze egoistiche eccentriche o dal centro antiegoistico dell'unità, non sa e non può attestare che fatti singoli e rapporti contingenti e non ha alcun bisogno di contestare i risultati della scienza. Questa, dal canto suo, indagatrice delle connessioni che restano permanenti sia nella natura esterna sia nella interna, non si cura che delle relazioni universali e necessarie e non ha mai nè preteso nè assunto la funzione etica di fissare i valori della vita rispetto ai

(1) Questa conciliazione della necessità colla libertà fu intesa perfettamente da Fichte che vide nell'idea d'una legge, che l'io liberamente impone a sè stesso, l'intima fusione della legge che ha per contenuto la libertà, colla libertà che ha per contenuto la legge. Anche per Fichte l'intimo nesso che rende possibile questa fusione è la *causalità* dell'essere ragionevole, cioè autolegislativa. Notevolissimo poi è il passo in cui egli riduce a tale causalità l'attuazione progressiva del concetto di libertà e ne afferma il senso vittorioso: « io ho causalità » significa sempre: « io allargo i miei confini ». *Das System der Sittenlehre* (*S. W.*, Berlin, 1845-46, IV, 91-92).

Digitized by Google

fini della condotta umana (1). Dove la coscienza determina il singolo e lascia indeterminate le relazioni, la scienza determina le relazioni e lascia indeterminati i singoli. Ma se questo è, è del tutto vero che tanto la coscienza quanto la scienza procedono per astrazione. Gli intuizionisti dunque — si conceda la disgressione — col proibirci di fare stima dell'astrazione scientifica per amore del vantato concreto della coscienza, mostrano di non capire che scienza e coscienza sono forzatamente astrattive entrambe, perchè una fa astrazione dall'altra. La scienza non cerca che l'identità astratta delle relazioni facendo astrazione dall'identità originale dei singoli, la coscienza non cerca che l'identità originale dei singoli facendo astrazione per quanto involontaria dall'identità astratta delle relazioni. La loro doppia funzione è tuttavia fondamentale alla conoscenza. Dopo tanti schiarimenti (Sezione I) non occorre mostrare qui come e perchè l'indeterminazione della natura dei singoli non costituisca un impedimento alla determinazione esatta delle relazioni. Tenendo presente tutto ciò, come si potrebbe ancora prolungare il conflitto tra la coscienza e la scienza? Bisognerebbe da un lato che la coscienza potesse provare scientificamente che non è vero che certe relazioni sono necessarie, dall'altro bisognerebbe che la scienza potesse provare introspettivamente che non è vero che certi fatti siano liberi. Il che è impossibile. Dunque nè l'una nè l'altra hanno bisogno o modo di contestarsi reciprocamente le conclusioni. Se qualcuno temesse che (insistendo così fortemente nell'escludere che la determinazione scientifica delle leggi causali danneggi l'interpretazione della libertà) io abbia in mente di mostrare la scienza come un puro paravento dietro cui liberamente si svolga l'attività spontanea della natura e dello spirito, cadrebbe in uno sbaglio radicale. Io credo che abbiano torto tanto i filosofi che, distaccano il problema della libertà umana da quello della necessità naturale, e quindi credono di poter buttar via il determinismo come un fossile funesto solo dal campo dei prodotti morali per salvare

(1) Cfr. Tarozzi, *Empirismo filosofico*. Estratto dalla *Rivista di filosofia* (anno IV, fasc. III) 1912, pag. 25. Il Tarozzi, giustamente ricorda che « del resto, una grande funzione morale ha la scienza, perchè non vi è più profonda preparazione etica delle coscienze che l'orientamento di esse al culto della verità ».

Digitized by Google

l'autonomia personale dell'opera umana, e mantenere invece il determinismo nei fatti naturali; quanto quelli che (mentre giustamente si rifiutano di scindere la questione del determinismo in due problemi, della natura e dell'uomo) credono di poter considerare il determinismo come un mero bisogno metodico della scienza senza portata objettiva sui fatti naturali ed umani sottostanti.

A mio modo di vedere la causalità deterministica non è affatto una mera apparenza sistematica generata dal bisogno metodico della scienza, dietro cui si debba cercare l'essenza della libertà. Nè la scienza è una rete deterministica in cui restino impigliati solo alcuni dati della realtà, quando la scienza coi suoi artifizj metodici riesca più o meno bene a pescarli dal grande fondo. Per quanto sia grande e pieno il diritto che si ammette alla scienza di intervenire dal di fuori a indagare il decorso dei fatti e di prenderli come sa e come può, la determinazione delle leggi causali in tale ipotesi resterebbe una giustaposizione schematica artificiale che il filosofo da parte sua si sentirebbe sempre in diritto di gettar a mare ogni qualvolta essa venisse a sconcertare i suoi piani o diremo anche i suoi comodi pregiudizj. Così gli indeterministi avrebbero sempre agio di proclamare che solo essi sono i veri campioni della libertà, mentre il vero è ben diverso, come un ultimo gruppo di considerazioni dimostrerà.

Premesso doverosamente che niun rapporto di causalità volitiva finora ha potuto essere determinato con rigore dalla scienza, onde in ogni caso resta prematuro il lamento della compromessa libertà per opera della scienza; premesso inoltre che la libertà si attesta immediatamente in un luogo e per un senso (coscienza), la necessità mediatamente in un altro e per un altro (scienza), onde resta infondato il rimprovero di contradizione, nulla potrebbe tuttavia esser più assurdo che la paura della morte della libertà anche se venisse provata scientificamente e in modo completo la formazione causale deterministica della volontà.

Vuol dire che noi, allora, avremo finalmente la prova inespugnabile che l'essenza della libertà non è dietro nè accanto nè sopra ma dentro la necessità. Pensiero fecondo. Troppo poco invero si riconosce che tutto ciò che accade, senza eccezione,

Digitized by Google

ha e deve avere la sua ragione d'essere necessaria e sufficiente. Troppo poco si riconosce che l'affermazione dell'assoluta contingenza, oltre ad essere impotente (perchè nulla di assoluto è provabile da ciò che è relativo) è soltanto una confessione della nostra ignoranza. Diritto pieno ed evidente ha l'esperienza di proclamare ad ogni piè sospinto la volubile contingenza delle cose, perchè purtroppo la cognizione provata del necessario non è che una scintilla di luce in un oceano di tenebre. E pieno diritto ha la coscienza di affermare immediatamente la libertà, se libertà per lei significa paternità dell'attività spirituale, indipendenza dalle necessità fisiche e psichiche immediate (potenza cosciente di liberazione progressiva), ascensione verso il disinteresse, incremento di ordini nuovi, trionfo antiegoistico della vera umanità. Tuttavia è tempo che della libertà si riconosca anche l'importantissimo significato causale il quale, se non è rivelazione diretta immediatamente nota e familiare della coscienza umana, pure non è con questa incompatibile e di più ci assicura che il riconoscimento del principio dell'universale causalità non è più destinato ad inspirarci un pessimismo metafisico.

§ 4. — In terzo ed ultimo luogo, di fronte al sapere filosofico la nostra conclusione è nota: combattere la causalità in nome della libertà di combattere la verità in nome della vita. Se ci scostiamo dalla coscienza manca la vita; se ci scostiamo dalla scienza manca la verità; se ci scostiamo dalla speculazione di questa e di quella, cioè dalla filosofia, manca la vita della verità e la verità della vita. Ma si potrebbe objettare: — e se questa fosse la soluzione? e se solo questa soluzione fosse la verità? — Tal'è il procedere dello scetticismo.

Noi non seguiamo cotesta via. Vorrebbe essere la soppressione d'un male e non conduce che al peggio. Per noi, è la filosofia che fonda la conciliazione della libertà colla verità, e la fonda sintetizzando tutte le rivelazioni dell'esistenza.

Certo la filosofia delle cause d'età in età ha sottoposto i filosofi a un nuovo genere di tormento. Kant, com'è ben noto, ammette ancora l'antinomia della libertà e della causalità o meglio d'una causalità noumenica senza tempo e d'una causalità fe-

Digitized by Google

nomenica nel tempo; questa per lui è una necessità dell'ordine conoscitivo, quella una necessità dell'ordine morale. Ma il suo misterioso concetto d'una causalità senza tempo ha tanto senso quanto quello di una causalità senza causalità. Di più la sua ipotesi d'un'origine noumenica della libertà è una fisima, che si risolve in una soluzione miracolosa. Recentemente il Bergson ha presentato una sua maniera di concepire la libertà che si risolve nella negazione del principio di causa. Soluzione comoda, se si vuole, ma del tutto illusoria, com'è tutta la sua polemica contro l'intellettualismo. Illusoria perchè Bergson continua, non solo a pensare la libertà, creatrice o no, ed a far uso della libertà di pensare, ma continua a pensare. Frattanto egli, per liberarci — come dice — dalla necessità causale nega anche la realtà del tempo e va sì avanti nella negazione della realtà che ogni realtà diventa impensabile. Ora è concesso al filosofo d'invocare la ragione per negare la ragione? Quanto si dice di Bergson, si applica a tutti i contingentisti. Lo scompiglio delle idee, l'impossibilità della pratica mostrano urgente la necessità di restituire alla causalità — filosoficamente intesa — tutto il suo valore (1).

Io sono libero perchè posso causare conforme alla mia natura, perchè posso cioè sostituire alla causalità esterna del motivo la mia propria causalità, fatta di conoscenza, d'amore e di volontà.

Ecco già un primo punto che non è un'illusione.

Ma ancora si objetterà: — non si tratta di ciò, che non è controverso; si tratta più tosto di intendere che non può essere libero chi, benchè possa causare, sia a sua volta causato. — Qui l'equivoco classico traduce la tesi della libertà senza causa nella pretesa che si intenda il non intelligibile. Sempre così. Vedemmo che quando il mondo è spiegato colla causa prima, la causa prima resta da spiegare: ora è forse più esplicabile il concetto di una causa senza causa? Questa ipotesi profitta al nemico della conoscenza, e l'errore metafisico annienta il principio della libertà nel sostenerlo. La vita stessa ci consiglia di non essere irrazionalmente ostinati.

(1) Si veda la brillante confutazione della teoria del Bergson in Masci, *Etica* pag. 119-122.

Digitized by Google

Affermiamo dunque decisamente anche questo secondo punto. *Io non posso causare liberamente senza causa ragionevole.* E abbandonata una volta per sempre l'ipotesi d'un volere non motivato, cerchiamo il concetto d'una libertà che sia non solo liberazione dalla tirannia degli impulsi inferiori ma causalità concreta del volere e affermazione palese di necessità.

Gli indeterministi, mentre riconoscono che il fatto della coscienza della libertà non si può negare, fanno del volere un principio capriccioso e incoerente, e i liberisti stessi perfezionano gli equivoci dell'indeterminismo, avversando senza ragione la legalità. Mentre questo è il merito di chi è libero. Già il fatto della libertà psicologica non consiste in qualsiasi novità d'una risultanza eslege ma solo in quella che è la ripetizione volontaria di un certo ordine nel disordine. La novità veramente e moralmente libera, a più forte ragione, non è nel fatto assolutamente nuovo, ma nella produzione del rapporto tipico della legge morale che costituisce novità vera rispetto alla serie tutta differente dei fatti non liberi. C'è insomma nella rivelazione della libertà morale la produzione d'un ordine costante e ben determinato entro un mondo incostante e variabile all'infinito. Questo è il vero titolo della libertà spirituale al nostro riconoscimento. Più che la capacità dell'assoluta novità incausale essa è la capacità di causare sempre lo stesso ordine cioè di realizzare sempre la stessa legge in mezzo alla varietà infinita dei fatti. Rovesciamo dunque l'idolo della libertà senza legge, radicato nell'ignoranza della verità e sussidiato dall'impossibile nella ragione. Se v'ha una legge morale, perchè si nega la necessità? Oppongono che la parola necessità non ha lo stesso significato per la natura e per il volere. « Ogni legge naturale — ribadiscono — è causale e la sua necessità non ammette la possibilità del contrario; la legge della volontà ha invece la forma del comando, e la sua necessità non è quella della causa, ma quella dell'obbligazione » (1). Se non che è assai dubbio che questa distinzione sia ammissibile. Essa in fondo sposta la questione, perchè non è la necessità della legge morale in sè che ammetta la possibilità del contrario; ma è la realtà empirica della vita che

(1) Masci, *Etica*, pag. 203.

Digitized by Google

l'ammette. Tanto è vero che lo stesso accade per la necessità della legge naturale, la quale — benchè in sè non ammetta la possibilità del contrario — pure non esclude fuori del suo seno la contingenza. Togliete questa possibilità alla necessità della legge così naturale come morale e tutta la realtà, proprio tutta, diventa per lo meno un'astrazione (1). Il principio di causa naturale applicato alla libertà morale non esclude la possibilità del contrario nella vita, anzi la postula, come fu già detto, mediante il potenziamento: se così non fosse escluderebbe nella natura la varietà dei fenomeni. Ma non è così. Ed è questa la testimonianza innegabile della nostra coscienza.

§ 5. È di conseguenza chiarissimo, per chi voglia giudicare con buona fede, che la tesi dela necessità come condizione dei sistemi liberi e quindi dell'uomo non può essere buttata via con disprezzo, senza snaturare le esigenze della volontà libera e della razionalità. Tale essendo la natura della necessità e della libertà, della scienza e della coscienza, della natura fisica e dell'uomo, con relativamente nuovo ordine di prove, si trova il fondamento per purgare il bene inteso determinismo da quell'efficacia deleteria sulla concezione naturale e morale che gli fu sempre attribuita dall'indeterminismo. Come prezioso allora diventa il contributo recato dalla nuova soluzione del problema della causalità, alto il pregio della scienza sperimentale restituita alla sua vitale funzione e grande l'impulso che il pensiero filosofico contemporaneo può trovare al proprio rinnovamento.

Dunque è tempo omai che l'uomo moderno, in cui si sono compiute le più grandi rivoluzioni della storia, osi guardare in faccia anche alle scienze esatte. Le scoperte delle scienze non devono esser accompagnate dall'amarezza delle lagrime e dalla disperazione. Continueremo noi ad ascoltare le parole ambigue della vita ingiuriando la scienza? No, l'uomo moderno non deve aver paura di vivere armonicamente con tutte le sue funzioni; no, l'uomo moderno non ha il diritto di prendere la posa romantica d'un eterno ferito davanti a qualunque verità. Contro il duplice assalto degli ipocriti e degli illusi bisogna reagire. Biso-

(1) Masci, *Etica*, pag. 121.

Digitized by Google

gna provare che l'utilitarismo è il frutto non già della conoscenza scientifica ma della malignità. Bisogna provare che il mondo e l'uomo non sono una prigione in cui si agiti dolorosamente l'amore e irridano gli schemi deterministici della più coattiva causalità. Tali restano per chi, negando i diritti della conoscenza, voglia ridurre ogni cognizione, che di sua natura è bensì sempre un'astrazione ma vibrante nell'intensità della vita, ad un miserabile residuo sospeso nel vuoto e disseccato dalla morte. La scienza allora, travisata, diventa una stimmate di debolezza, un segno di sclerosi della conoscenza, il prodromo della paralisi. Ma per chi si lasci penetrare dallo stato d'animo famigliare agli amanti e agli scopritori della verità, ogni progresso scientifico è pretesto alle più feconde aspirazioni, ogni determinazione causale è segno d'una nuova scoperta di libertà e occasione di slancio verso la libertà sintetica universale. Se dunque la libertà è un fenomeno che non si distrugge ma si giustifica per le conquiste della scienza e si restaura con questa, non ci rimane che di comprenderla come una rivelazione della logica della natura tutta quanta e della vita, che promuove e moltiplica in ogni campo le nostre energie. È questo appunto il grande concetto che la critica moderna va facendosi della logica e quindi della scienza. La logica non ci spaventa più, anzi il suo ritorno è salutare in ogni campo. È una specie di ritorno alla vita per la vita cioè per quelle condizioni necessarie e sufficienti che la fanno possibile. È il gusto della verità congiunta colla bellezza e colla bontà senza riserve, è la gioja del presente scientifico (1) colla sua potenza che s'infutura e colle sue conquiste, è la vita multipla e vibrante con l'amore cioè con l'accettazione appassionata di tutte le sue esigenze, col coraggio senza rimpianto che caratterizza l'anima profonda del nostro tempo. V'ha, se non erro, una vivificante speranza in questo nuovo indirizzo che si ispira alla riscoperta della libertà nel portato medesimo della causalità. L'individuo si esalta sentendosi libero e solidale con tutto il mondo, cioè tanto più libero quanto più partecipe della causazione universale.

Che se, per ultimo, dai più intransigenti ancora si objetterà

(1) Cfr. la mia op.: *Del nuovo spirito della scienza e della filosofia*, Torino, Bocca, 1907.

Digitized by Google

che il nostro amore alla scienza, la nostra dedizione alla logica è immorale, se i più cortesi ci accuseranno di freddezza, d'insensibilità, di povertà di cuore, di meccanismo e via dicendo, porteremo pazienza. Noi teoretici da lungo tempo siamo abituati alle frecciate degli intuizionisti che considerano sempre i loro avversarj come animali a sangue freddo, incapaci di penetrare e quindi di vivere lo slancio concreto della realtà. Non è il giudizio altrui che genera il nostro sentimento. Facciamo solo che tutto il grande anelito della libertà umana viva in noi, poichè sappiamo che tutto è il volto vivente della necessità e della libertà sintetica universale, le rose, l'acqua, la foresta, il mare e tutte le cose e la nostra carne e la nostra medesima coscienza. Oh potessimo sempre essere ancora come colui che ad ogni aprile sentiva il ritorno della nuova linfa nelle sue membra ! Oh potesse sempre l'anima nostra inchiudersi in maggiore e più intenso giro di leggi causali per ingrandirsi e infine per liberarsi ! Nulla certo è indifferente all'anima nostra nello spettacolo del mondo, ma il nostro amore per la libertà sopratutto si alimenta della conoscenza delle cause e la nostra vita per tanto, infinitamente necessitandosi in ogni cosa, infinitamente in ogni cosa si riconosce, si sente, si vuole e si prolunga.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO TERZO

L'autocausalità del volere morale.

§ 1. L'uomo come sistema libero funzionante nell'ordine causale. — § 2. Come il principio del potenziamento causale della libertà rientri nei quadri del sistema tracciato. — § 3. Come la libertà non sia il proprio dell'azione morale. Applicazione della volontà libera al bene, fine della morale. — § 4. Aspetto normale e aspetto sublime della moralità. — § 5. Triplice periodo dell'evoluzione storica della causalità. Si giustifica il principio dell'autocausalità morale, come l'unica via che ci conduce alla nostra destinazione.

§ 1. — Un gran senso di pace e di freschezza si ricava dal pensiero che l'uomo, come sistema libero, possa, anzi debba funzionare nell'ordine della causalità, e come potenza autocosciente e autonoma possa disporre della *sua* attività, sia pure entro certi limiti, cioè entro i limiti del suo potenziamento causale. Sapere che la volontà è libera e che il suo centro spontaneo e progressivo si concilia teoricamente e praticamente col determinismo causale è il solo conforto e il solo compenso in mezzo a tante amarezze e umiliazioni dovute ai bisogni inferiori della nostra natura. Senza questa positiva certezza non sapremmo che farci nè della scienza, nè dei codici, nè dell'opinione pubblica. Può ad altri giovare il fatalismo, a noi giova custodire questa certezza della nostra crescente capacità di liberazione, da cui solo ricaviamo la forza di sperare un più equo assetto sociale e la redenzione delle plebi e di agire con tutto lo slancio in nome della giustizia crescente dell'avvenire.

È una questione di fatto, pure vi si pensa troppo poco e la ra-

Digitized by Google

gione mi pare questa. Noi, per l'ordinario, viviamo tanto alla superficie di noi stessi che la vita vera della causalità liberatrice, che è poi la vita irradiante dall'interno, ha finito per sembrarci un accidente. Tutto quanto si afferma della causalità nella vita morale, si dice, è freddo artificio; puro giuoco di schemi, pura astrazione formalistica degli intellettualisti. Confidenti in questo loro preteso antintellettualismo, i negatori del fondamento causale della libertà, parlando una lingua sola, quella dell'indeterminismo, credono di potere, meglio che in qualsiasi altro modo, sentire ed esprimere la loro profonda vita nell'intuizione. Quindi la loro volontà cerca di approssimarsi ad un ideale che essi ritengono fuori d'ogni serie causale, anzi contraddittorio al principio di causalità e lo chiamano ideale di *libertà creatrice*, nel senso che solo esso, a parer loro, ci libera dalla necessità causativa, e non lo vedono afferrabile che nello slancio vitale. In compenso abbandonano la scienza come se non cercasse che la realtà grossolana e utilitaria e ci allontanasse dalla vera umanità.

Ma fuggiamo questo errore profondo che, nelle sue estreme conseguenze, nega l'umanità della scienza. Gli corrisponde in etica l'errore non meno profondo che nega la responsabilità, per la scusa che, se tutto ha una causa necessaria, nessun male è imputabile. Noi, quanti amiamo la vita malgrado i suoi dolori, sentiamo tutti che non dobbiamo spingerci tanto oltre.

V'ha infatti una responsabilità che non può essere seriamente contestata. Noi possiamo senza dubbio fare molto male intorno a noi, contrastando l'interesse sia generale, sia particolare dell'umanità coll'ingiuriare, col rubare, col ferire, coll'uccidere i nostri simili, e con la più chiara coscienza di fare il male, anzi con una volontà predeterminata e costante. Non possiamo negarla, senza porci a livello dell'egoismo; condotta turpe che nessuno potrà impedirci di disprezzare. Nessuno inoltre ci contesterà almeno il diritto di aspirare agli ideali più alti della vita. Ma già basta che si desideri un ideale e lo si voglia, perchè l'ideale discenda in qualche modo nella realtà. E perchè? Per la virtù autocausatrice dell'ideale medesimo, quale germe d'intensità e d'espansione. L'importante è adunque che si rettifichi il ritmo della vita e degli ideali cioè della volontà, affinchè un'aberrazione di questa non ci getti in un mondo vilmente imagi-

Digitized by Google

nario e non ci sfugga la nostra migliore realtà, annientata dalla nostra follia.

Che cosa è il bene stesso se non il nostro più nobile ideale che in quanto è conosciuto, amato e voluto da noi, nell'universale unione degli spiriti si realizza? C'è del vero nell'idea di Nietzsche che l'uomo deve diventare sempre più una volontà di potenza, ma la teoria sarebbe impotente se la volontà non fosse realmente potenza di causare e quindi di liberarsi. La formazione degli uomini migliori, l'elevazione del tipo umano non dipende forse in massima parte dalla possibilità di scegliere la direzione favorevole agli atti che servono al progresso? Se l'uomo non avesse la capacità di spostarsi, di metamorfosarsi, di progredire, insomma di causarsi, qual divario dagli esseri inferiori? Colui che impara a situare il principio direttivo della sua condotta in un ideale, non solo diverso ma superiore al livello attuale in cui egli è, e a vivere di conseguenza, si crea un motivo potentissimo d'elevazione, partecipando alla causalità fondamentale dell'universo.

§ 2. — Tornando al principio filosofico proposto nella Sezione precedente, ora è da vedere come la dottrina del potenziamento causale della libertà rientri nei quadri del sistema tracciato.

L'unità psicofisica della realtà è sintesi attiva, sviluppantesi per momenti successivi di individuazione da ciò che astrattamente diciamo natura (prevalenza del fattore fisico) a ciò che astrattamente diciamo spirito (prevalenza del fattore psichico). La causalità attraversa tutto il piano della realtà psicofisica, come un ritmo unico che va dalla natura allo spirito. Ciò posto, siccome la riflessione critica procede per astrazioni e anch'essa segue la legge dell'individuazione progressiva, torna comodo dire che in un estremo della realtà (ma in verità la realtà non ha estremi) predomina la determinazione naturale o esterna, nell'altro predomina la determinazione spirituale o interna. La causalità, come ritmo ricorrente di tutta la realtà, verso il primo lato è, o meglio ci appare, atto esplicito di coazione (causalità naturale) ma potenza implicita di libertà (causalità spirituale); verso il secondo lato invece è, o meglio ci appare, atto esplicito di libertà, ma potenza implicita di coazione.

Digitized by Google

Questo significa, come già fu ripetuto nei capitoli antecedenti, che la causalità stessa — ma a certe condizioni, che son poi quelle del potenziamento causale — è virtù liberatrice, cioè vittoria dello spirito (1). Tutto è in relazione causale nell'unità psicofisica della realtà, benchè in forme e gradi diversissimi e anche opposti di potenziamento, dalla natura allo spirito. La libertà è niente altro che una realizzazione di causalità e precisamente l'autocausazione dello spirito. È il potenziamento interiore della causalità che rende necessaria nonchè possibile la nostra liberazione. Val quanto dire che per lo spirito la ragion d'essere della sua crescente libertà è il suo crescente potere di necessitarsi. Finchè l'uomo non è capace di causare e di causarsi, egli non è libero, perchè è egli stesso causato; è egli stesso agito, non agente. A misura che l'uomo trionfa della vita inferiore dei sensi per elevarsi alla vita superiore dello spirito, sfugge allo stato di causazione cieca cioè allo stato di servitù e acquista quella causazione vittoriosa e illuminante che noi diciamo libertà, tanto più *intensa* nella coscienza individuale quanto più *espansiva* nella società universale delle coscienze.

§ 3. — Ma la possibilità di risolvere il conflitto tra il principio della causalità e quello della libertà morale non si ottiene col riferire la volontà libera al potenziamento causale, con la costituzione cioè di quella causalità che cessa di essere fatale quando si effettua in principio di libertà. La moralità dell'azione esige senza dubbio la volontà libera, però la volontà non è morale in quanto è libera, rammenta a ragione un geniale moralista, « ma è morale, in quanto si applica al fine della morale che è il *bene*, e non soltanto all'utile personale o collettivo, nè al *vero* o al *bello*. Dunque la libertà non è il *proprio* dell'azione morale; ma è bensì la proprietà del mondo *umano*, contrapposto a quello naturale corporeo » (2). L'azione morale ha questo di proprio, che

(1) S. Paolo dice: « Chi mi libererà da questo corpo di morte? » E invoca la grazia divina contro la legge carnale che combatte la legge dello spirito. Ora, chi non ha bisogno di interventi straordinarj si contenta di riconoscere la virtù redentrice dell'autocausalità conseguita per potenziamento causale, entro i cui limiti, in sostanza, noi siamo padroni di essere liberi umanamente.

(2) Trivero, *Nuova critica della morale kantiana in relazione alla teoria dei bisogni*. Torino, Bocca, 1914, pag. 123.

Digitized by Google

invera praticamente tutte le fondamentali esigenze della vita teoretica. Questo inveramento a sua volta non avrebbe senso se tra la libertà morale e la libertà psicologica vi fosse un'interruzione della serie causale. Respinto questo jato, noi siamo necessariamente ricondotti ad ammettere un rapporto necessario tra questi due ultimi gradi della causalità e dobbiamo per conseguenza esaminare come sia possibile l'ultimo grado che si manifesta nella vita morale.

§ 4. — Il concetto etico della libertà include due aspetti:

1° l'aspetto normale della moralità;

2° l'aspetto sublime.

Entrambi questi aspetti sono sintesi di ragione teoretica e di ragione pratica, perchè lo sviluppo dell'umanità si attua sul piano d'un principio unico.

Nell'aspetto normale lo spirito non fa che attuare praticamente nelle tre forme della libertà, della solidarietà e della giustizia la triplice esigenza della conoscenza, del sentimento e della volontà che è fondamentale alla sua coscienza. Quando l'uomo realizza nell'unità concreta della sua condotta queste tre esigenze egli è morale. E poichè in questa *praxis* di moralità, progressivamente causandosi come libertà (individuale), solidarietà (sociale), giustizia (universale), l'uomo effettivamente si individua, diciamo che egli è moralmente libero, essendo l'individuazione il processo più caratteristico della liberazione, e il bene morale consistendo appunto nell'applicazione della volontà libera a questo triplice fine.

L'aspetto sublime della moralità si manifesta nell'atto eroico del sacrificio.

§ 5. — Da tutta l'analisi che precede risulta che la causalità nella sua evoluzione storica per successivi gradi di potenziamento si svolge in un triplice periodo, cioè:

1° il periodo della causalità cieca;

2° quello della causalità libera;

3° quello della causalità morale.

La causalità morale, che è essa pure principio di libertà, presuppone la libertà psicologica (causalità libera), ma non si iden-

Digitized by Google

tifica con essa. Ogni prodotto successivo del potenziamento causale è connesso necessariamente colla fase anteriore, ma si distacca da essa come frutto maturo dall'albero che l'ha nutrito.

Così una prima libertà, negativa, è il potere di inibizione, difensiva e reattiva all'impulso cieco e meccanico; una seconda libertà, positiva, è il potere d'iniziativa, conquistatrice ed ordinatrice. E queste sono di natura psicologica (in s. s.). La libertà più eletta e veramente umana si raggiunge con l'ulteriore perfezionamento dello spirito che costituisce la vera libertà morale, la quale vive nella giustizia e per la giustizia come sintesi equilibrata di libertà e di solidarietà e si sigilla con l'atto sublime del sacrificio.

Tutte queste forme della libertà si attuano in quanto l'uomo sa porsi un fine e in quanto perviene alla conoscenza dei rapporti causali immanenti alla realtà, cioè si pone nel rapporto concreto S r O e realizza l'unità psicofisica con piena coscienza della relazione.

In tali condizioni di progressiva autocoscienza dell'unità psicofisica del reale, l'uomo può allontanare e neutralizzare i fattori contrarj alla propria elevazione, far convergere i favorevoli, autocausarsi nella giustizia come sintesi di libertà e di solidarietà (1) e testimoniare della vittrice moralità del suo fine col sacrificio.

L'autocausalità morale! ecco il sole dei pochi.

Ma rimane sempre la più consolante certezza della nostra coscienza e la possibilità della nostra crescente elevazione. Non dobbiamo pertanto considerare questo ideale, che richiede certamente una serie continua di sforzi per realizzarsi, come un gran deserto che ci allontani dalla nostra mèta, ma piuttosto come l'unica strada che ci conduce alla nostra destinazione.

Qui creuse la terre assez avant, ammonisce il Guyau, *finit par retrouver le ciel.*

---

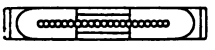
(1) Queste tre esigenze tipiche della vita morale: la libertà (individualità), la solidarietà (socialità) e la giustizia (universalità) corrispondono in certo modo ai tre caratteri della legge morale secondo Kant: l'assolutezza, l'obbligatorietà e l'universalità. La libertà è l'esigenza dell'*ego* come assolutezza, la solidarietà è l'esigenza dell'*alter* come legalità, la giustizia è l'esigenza dell'*homo* come universalità.

Digitized by Google

Sia questo lo sforzo più ardente delle nostre aspirazioni, nello scopo del bene universale.

« Per un cuore appassionato, dice Edgardo Poe, il sogno è migliore del vero, pure se il sogno sia dolore ».

Autocausarsi, realizzando sempre più alti valori ideali di verità, di bellezza e d'amore universale. In quest'ultima conquista sopratutto, tanto più intensiva rispetto alla coscienza individuale quanto più espansiva rispetto alla società delle coscienze, è la più nobile espressione del potenziamento causale e solo in essa consiste la moralità.



Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO QUARTO

Concezione drammatica della vita morale.

Cet être souffre, donc je l'aime.
GUYAU. *L'irréligion de l'avenir.*

§ 1. Ufficio filosofico dell'amore. — § 2. Il sacrificio come legge sublime dell'amore. — § 3. Il senso morale della vita. Il senso del vero e il senso del mistero. Le grandi speranze. — § 4. La morale come esercizio della causalità della coscienza entusiasmata dall'amore. — § 5. La realtà delle opere spiritualizzatrici della vita. L'ora della morte. Necessità di prender possesso di quel noi che è fuori del nostro individuo. Fecondità morale della bellezza. § 6. Valore del suicidio di fronte all'esistenza reale del genere. Vero senso della nostra moralità cioè della nostra libertà morale di autocausazione. Accordo dell'amore colla tristezza, fusione del sapere colla volontà.

§ 1. — S. Agostino compiange i Platonici d'aver conosciuto la patria ove bisogna andare, ma non la strada che vi conduce (1), strada rivelata invece dal Cristianesimo coi tre dommi della creazione, del peccato originale e dell'incarnazione. Per questa via, secondo lui, si risolvono i due massimi problemi dell'origine del mondo e dell'esistenza del male, davanti ai quali ha naufragato tutta l'antica filosofia.

Ciò che seduce S. Agostino, ed è precisamente il solo punto che può dare un valore umano alla sua dottrina, è l'esplicita confessione della necessità dell'amore per innalzarsi all'interpretazione suprema dell'universo. Nel domma cristiano, egli lo dice apertamente, l'amore colma l'abisso che separa la creatura dal

(1) S. AGOSTINO, *De civ. Dei*, X, 23.

Digitized by Google

creatore, come dall'origine dei tempi aveva colmato l'abisso che si stende fra la creatura e il nulla.

Noi avremmo una ben debole ombra di ciò che è la dottrina di S. Agostino se non riconoscessimo che tutta la sua speculazione dell'infinito principia e termina con un atto d'amore.

Ma chi più di Platone riconobbe l'ufficio filosofico dell'amore? Questa riflessione non è che un omaggio alla profonda ed intima parentela di S. Agostino col platonismo, e mira a farci comprendere che S. Agostino ha spinto troppo lungi il suo compianto dei Platonici per la loro ignoranza dell'amore come vera via, tanto più che il perpetuo onore della filosofia cristiana è d'aver messo in pratica ciò che la filosofia platonica ha presentito, sia sul principio del sommo bene come verità ed amore, sia sulla necessità di cercarlo come somma bellezza.

« Che cosa amiamo ed ammiriamo noi, domanda a sè stesso S. Agostino, in questo santo vecchio consumato dal tempo, in questo martire il cui corpo solcato dalle battiture non offre che membra insanguinate? È forse qualche bellezza fisica che possa colpire gli occhi? No; ma è l'incorruttibile bellezza della giustizia, della santità e della virtù; bellezza che l'occhio interiore può sempre scorgere, e da cui tanto più è colpito quanto è più puro » (1).

Senza usurpare il dominio della teologia, noi possiamo qui riconnettere la nostra concezione della morale ai sommi principj della filosofia platonica e di S. Agostino, per quel tanto d'umanità che costituisce il più bel titolo di gloria della tradizione filosofica.

§ 2. — La moralità consiste, secondo noi, nell'emancipazione della causalità del volere dalla causalità dell'impulso, e si rivela nell'ordine morale che è sintesi di libertà e di solidarietà nella giustizia.

Ma non basta conoscere per teoria in che consiste la moralità, bisogna vivere moralmente. E non si vive moralmente se non si ama, perchè amore è giustizia, amore è solidarietà, amore è libertà.

(1) *Ibid.*, 8.

Digitized by Google

La moralità come conquista autocausativa e quindi come potenza liberatrice della coscienza, prende una forma altamente drammatica quando ci impone di riconoscere che il sacrificio è la legge sublime dell'amore.

Le tre idee dell'amore, della bellezza e della verità sono concette ad un tempo nel dolore, e si convertono reciprocamente.

La felicità sopramondana è l'illusione dei teologi che vollero conciliare lo scopo della fede collo scopo della morale.

Noi evitiamo l'illusione della teologia, riconoscendo che la dolorosa bellezza della verità, per chi sa amarla e volerla nell'infinita tristezza della fortuna, è il solo principio, sempre nuovo nella forma, che ne sigilla il valore morale. S'avanza l'umanità verso lo scopo supremo della vita, commossa dalla più nostalgica brama. Speranza di gioie immortali le sorridono al fianco. Ma la fatalità esterna trascina tutte le circostanze che dispongono della gioia. Non riusciamo che ad accrescere i nostri dolori nell'atto in cui cerchiamo la felicità. Tale il fatto; pure perchè si persegue l'ideale anche se è così arduo? Perchè la certezza di incontrare il dolore non distoglie l'eroe dal sacrifizio?

La carne è vile ma concreta e il suo piacere almeno è positivo; mentre la virtù è astratta e i nove decimi delle sue gioie non trascendono la regione del sogno. In una parola, il finito è presente e gli egoisti lo cercano, lo vivono, non pensano ad altro; troppo felici di guadagnare la vita con tanta rapidità. A chi dunque non basta il presente?

Oh, io lo sento, a chi non sia sordo all'appello dell'infinito.

No, la vera vita non si vive nel piacere del presente; si spreca. Non saremo mai vivi finchè non avremo riconosciuta la vanità di star attaccati a ciò che passa sì in fretta, compresa la nostra miserabile anima (1), non illuminata dallo spirito.

Concediamo tuttavia che questa ragione non possa convincere

(1) In un senso, non molto diverso, si deve intendere la sentenza evangelica come radice di ogni virtù: « chi non dimentica sè stesso, non è degno di salire al regno dei cieli ». *Et qui non accipit crucem suam, et sequitur me, non est me dignus. Qui inveniet animam suam perdit illam, et qui perdiderit animam suam propter me, inveniet me.* Matth., x, 38. — *Qui amat animam suam, perdet eam; et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam.* Ion., XII, 25. Qui certo l'anima *in hoc mundo* significa le passioni, la concupiscenza della carne, ciò che è fango e sangue, l'umanità inferiore.

Digitized by Google

tutti; concediamo che l'intelligenza non sappia da sola determinare la nozione del bene e del male; concediamo che la virtù non esca dai sillogismi.

§ 3. — Ma il senso morale della vita, lungi dallo scomparire, rimane; si riduce all'esigenza dell'amore del bene, malgrado ogni dolore; sorge superiore alla nostre piccole conoscenze; non tocca i teoremi; non respinge la logica; non impone l'errore in luogo della verità. Ma è l'irradiazione d'una nuova verità che emerge penosamente dal seno più profondo della vita. L'uomo esteriore tace, ma l'uomo interno, come il seme, ha un senso profetico dell'avvenire. Così nel dilemma del bene e del male c'è qualche grande ragione non apparente che sfida l'insuccesso del genio, il trionfo dell'egoismo, la persecuzione della virtù. Anche questo è un fatto indubitabile e non è vero, quel che dice il Mandeville, che tutti gli uomini sarebbero vili, se lo osassero.

Inoltre, il senso del vero e il senso del mistero vanno insieme intimamente congiunti. Si direbbe che la potenza dell'uno sia la condizione della potenza dell'altro. E benchè ambedue, forse, aspirino egualmente al primato, non possono dividersi, costituendo i poli opposti della nostra coscienza. Ben considerato pertanto non può raggiungere lo scopo chi non riconosca questa doppia esigenza. Egli è in forza di questo doppio senso che la realtà ci rivela la sua doppia natura.

Vogliamo verificare ogni cosa?

Dobbiamo ammettere la verità doppia ed una della realtà. Tutti gli oggetti ingrandiranno. Indagheremo il senso nascosto d'ogni fenomeno, la corrente profonda che scorre in ogni cosa, il soggetto d'ogni oggetto, l'oggetto d'ogni soggetto, l'anima e il corpo d'ogni realtà. La pretesa dei miopi è appunto quella di sopprimere ogni lontananza, quella dei presbiti di sopprimere ogni prossimità. Evitando accuratamente queste esclusioni, riconosciamo che il mondo delle apparenze non ci basta.

Nous ne voyons jamais qu' un seul côté des choses,
L'autre plonge en la nuit d'un mystère effrayant.

Ogni cosa ha pertanto un carattere misterioso, come se fosse immersa in una vita invisibile. Ogni piccola esistenza partecipa

Digitized by Google

a qualcosa d'enorme. Ogni parola è come la nota d'una sinfonia immensa che, arcanamente vibrando fra la realtà ed il sogno, ci solleva alle porte dell'infinito.

Ma il dubbio incalza.

Non condanniamo il lavoro dei secoli affermando tutto ciò? Non ci facciamo un concetto falso dello sviluppo dell'umanità, deducendo il senso della vita, non solo dalla riconosciuta verità, ma ancora dal sentimento di tutto ciò che è inesplicato nel mondo e pare in contradizione col vero? Non aumenteremo il discredito della scienza giustificando il sospetto di tutto ciò che nella natura non cade sotto la presa dei sensi? Non riapriremo le cicatrici ascetiche ereditate dal medio evo ammettendo, sia pur solo in poesia, la causalità del soprasensibile? Non è il segno d'una querimonia inutile quest'impazienza dello spirito contro le catene della materia? Non è un pessimismo impotente, di cui fa d'uopo liberarci per sempre?

Tutt'altro; anzi chi credesse di poter negare il dolore per superare il pessimismo, non solo non vincerebbe nulla, ma falserebbe lo stesso concetto della realtà (1). Il pessimismo non si vince negando il dolore ma riconoscendolo e allontanandolo, come non si vince lo scetticismo negando il mistero, se il mistero è lo sfondo della verità. Giacchè il peso insensibile d'un sentimento può arrestare la mano al vincitore, giacchè la meditazione medesima — essa così fatta di essenza incorporea e immateriale — contrae i più atletici corpi sotto il suo sforzo (rammentate il *Pensatore* di Rodin), il pensiero è reale, il dolore è reale, l'ideale è reale. Scevri da ogni tumida ostentazione (2) riconosciamo stoicamente la realtà dolorosa della nostra vita. Di questa dolorosa conoscenza la nostra ragione non si deve sbigottire. La rinunzia dell'uomo a interrogare i segreti della realtà sarebbe una debolezza non minore di quella che ne sposta la soluzione nell'oltre tomba. Quale scampo peraltro? Nessuno.

(1) Sul contrasto, la lotta e quindi il dolore appartenente all'essenza, vedi B. Spaventa, *Principj di etica*, Napoli, 1904, pag. 61. « E qui, e non già in una causa estrinseca, è la vera radice del dolore, e anco del male. Dolore e male non s'introducono da fuori, per opera, come crede la fantasia, di ostili e malvage potenze sopranaturali; ma hanno origine e sede nello spirito, e sono assolutamente intimi e spirituali ».

(2) Conferisci Marco Aurelio, *Ricordi*, XI, 3.

Digitized by Google

Il dolore non si elimina, solo si purifica colla virtù redentrice dell'amore.

L'amore stesso non si purifica che nel crogiuolo del dolore.

Di qui rampollano le grandi speranze, di qui crescono e si moltiplicano quei valori che, solo in ragione diretta dei dolori affrontati volontariamente, in mezzo alle linee passeggere della fortuna, rivelano il tipo eterno d'ogni essere e si slanciano sempre più avanti, oltre l'effimero.

Alcune conclusioni sono evidenti.

Perchè soffriamo? Noi soffriamo perchè amiamo, e perchè abbiamo un ideale in opposizione colla nostra bassa e feroce natura. Solo chi è senza ideale non soffre.

Amiamo dunque il bene malgrado il dolore; il bene alla fine trionferà, nel senso che questo amore medesimo è già il trionfo del bene. Piaccia o non piaccia, il bene è a questo prezzo. Il dolore stesso allora si giustifica se è condizione della nostra virtù. Se l'amore non si nobilita che nel dolore, chi si ribella al dolore non ne intende la feconda verità, non ne apprezza il valore di purificazione (1). Il segreto della vita morale è forse qui. Solo l'amore può indovinare il senso della vita. Forse solo il dolore del sacrificio rende possibili i più alti valori dell'universo (2).

§ 4. — Questa concezione drammatica della morale fa irresistibilmente pensare alla necessità di tendere più tosto alla vita interiore che all'esteriore (3), perchè i fatti che si compiono prima

---

(1) Sul dolore come condizione e salvezza dei valori cfr. GUYAU. *L'irrél.*, pag. 462.

(2) Sopra la parte che il dolore ha nella formazione del mondo morale cfr. TAROZZI, *Idea d'una scienza del bene*, Firenze, Lumachi, 1901, pag. 163-172. (La sapienza del dolore). Per molti, abituati a sperare una ricompensa futura dei loro *meriti* attuali, la prospettiva del sacrificio, sarà ben poco consolante, e, senza dubbio, li sentiremo ripetere che questa concezione morale, ancor più ingrata di quella kantiana del disinteresse, quando fosse accettata non farebbe che restringere la loro attività altruistica... Notiamo per verità che anche coloro i quali sperano l'annientamento totale come ricompensa non sono meno interessati di coloro che vivono nella prospettiva d'una sanzione universale.

(3) E s'impone la necessità di non pretendere alla sopravivenza di quella parte della nostra stessa vita interiore (l'anima in s. s.) che non ha valore di fronte all'universale. Troppi ancora credono di essersi liberati dall'angusta cerchia dell'egoismo, solo perchè — spogli di ogni interesse corporeo — non pen-

Digitized by Google

della coscienza morale non han valore. Se l'azione non è pensiero realizzato, a che serve? Se la virtù non è effetto d'amore, dove è il bene? Tutta la coscienza concorre alla vita morale. Ma solo l'amore, come entusiasmo puro, libero da ogni bassa sensibilità, è la causa del bene. In questo senso diciamo che la morale è l'esercizio della causalità della coscienza entusiasmata dall'amore.

La coscienza degli umili è la rivelazione immediata di questa verità. Le grandi azioni morali dei semplici non sono tutte caratterizzate dall'invisibile presenza d'una spiritualità, onde la loro caritatevole vita, nel lavoro meno retribuito, nei patimenti più immeritati si trasfigura? Se una vita è piena d'amore non ha bisogno d'altro. Il fiume più profondo, dice Tolstoi, non può aggiungere una goccia d'acqua a un vaso già pieno. Non vediamo la rosa sbocciare dal terriccio delle tombe? Non vediamo l'amore fiorire fra le lacrime e le rovine? Nessuna azione morale è perfetta se non prorompa da un cuore trafitto crudelmente dalla sorte. Questo è l'occulto elemento, questa è la corrente spirituale sotterranea che accompagna il mistero della morale.

Oh amore, mistero di bellezza e di dolore! Oh amore, potenza di verità ed entusiasmo di bene! tu sei l'unica causa sublime del nostro progresso; perchè essendo causa sei anche fine. Per te la moralità non è più che la causalità dell'ideale, vissuta nella coscienza, realizzata nelle opere, prolungata nella famiglia e nell'umanità.

Amare è ajutare quelli che soffrono, ajuto che non si può dare senza rinunzia ad alcun nostro piacere per il bene altrui; amare è soffrire per quelli che soffrono senza speranza in alcuna pro-

---

sano omai che a *salvarsi l'anima.* Poichè il vero valore della virtù è nel sacrifizio completo d'ogni contingenza,

> balzar nel bujo giovinette anime
> senza conforti,

il merito e insieme la condizione essenziale del sacrifizio supremo e nella severa sicurezza di non poter sottrarre alla morte, non che al dolore, neanche quella coscienza della nostra effimera individualità che a molti sembra la più consolante ricompensa d'una vita spesa nell'adempimento costante del *proprio* dovere.

Digitized by Google

messa di premio: amare è coraggio di sacrifizio sempre, dovunque, ad ogni costo. Morale poetica da sognatore? Ma quando si comincierà a comprendere che la nostra vita non è buona perchè è troppo lungi dalla bellezza dell'ideale? La poesia è la sola realtà che valga la pena di possedere, e l'uomo non sarà mai grande se non la possederà.

La nostra conoscenza delle cause, in senso stretto, è angustissima, purtroppo. Questo è ben noto. E tutta la nostra vita visibile, del resto, è così profondamente connessa con l'invisibile che noi agiamo molte volte, e sopratutto nei più grandi momenti dell'esistenza, quasi senza conoscere il perchè, o almeno giungiamo poco alla volta a conoscerlo in quanto operiamo.

§ 5. — Domandiamo ansiosamente il perchè di tanti ingiusti dolori? Non possiamo scorgere nel martirio dell'innocente, nella sconfitta dei buoni, nel trionfo beffardo del malvagi, un vantaggio superiore che almeno *valga la pena?* Perchè sparisce questo fiore d'un istante nell'ora eterna?

È evidente che se, ciò malgrado, i buoni vanno avanti lo stesso per l'amore, i martiri per la libertà, i genj per l'idea, l'autocausazione dell'amore ideale come universalità stessa del bene è la condizione necessaria e sufficiente della nostra vera realtà. Chi sopprime la causalità ideale sopprime l'uomo medesimo. Noi siamo tenuti ad accettare la rivelazione di questa verità; siamo degeneri se l'ignoriamo; siamo spregevoli se le resistiamo con la prepotenza dell'egoismo. Quanti uomini superiori, quasi in ogni secolo, fatti multanimi dall'arte, dalla scienza, dalla filosofia, amarono tanto le opere spiritualizzatrici della loro vita da trovarle, malgrado la loro sublime inutilità, più reali d'ogni così detto reale? Solo da questo punto di vista ciò che pare morte è vita e quella deficienza di esteriorità che ci appare come annientamento di tutta la nostra energia nell'atto della morte è forse largamente compensata da una maggiore possibilità di svolgimento in una direzione diversa. Nella parabola della vita l'estrinsechezza della natura è a sazietà evidente; mentre, di fronte alla materialità del corpo così fissato, lo spirito a pena traspare. La qualità — per parlare con una metafora, perchè lo

Digitized by Google

spirito non è nuda qualità, ma essenzialmente attività (1) — resta come velata dalla quantità.

Ma l'esperienza ci ammonisce che già in un'ora fatale della storia umana, l'ora della generazione, il rapporto qualiquantitativo della nostra esistenza è molto diverso da quello che ci presenta la vita ordinaria, cioè la qualità è in modo straordinario prevalente, mentre la quantità è ridotta ai minimi termini (2).

Non è strano che il potenziamento qualitativo della specie sia concentrato nella quasi imponderabile massa quantitativa del germe organico, senza che il potere progressivo della vita umana sia diminuito in qualche parte o modo sensibile dell'essere suo? All'inizio di ogni vita individuale la scomparsa quasi completa del corpo è dunque compatibile colla permanenza potenziale della vita.

Perchè l'ora della morte, che segna la scomparsa sensibile del corpo, dovrebbe importare l'annientamento totale di quei valori che non sono neanche visibili nell'esistenza? Non potrebbe darsi che la vita, nel suo più profondo valore avesse un modo di essere e quindi di permanere, relativamente indipendente così dalla massa del corpo, come dallo stesso sistema dell'io individuale? Non potrebbe darsi che ad una pausa della vita organica

(1) « Lo spirito... non è nuda qualità, anzi *atto* ». B. Spaventa, *Principi di etica*. pag. 57.

(2) Soffermiamoci un istante sul misterioso processo della riproduzione, dove tutta l'esperienza della specie passa, di generazione in generazione, traverso ad un piccolissimo germe organico. « Così nel caso dell'uomo, come ha notato giustamente il geologo americano Shaler, un'imponderabile massa di protoplasma trasmette al figlio l'organismo, l'intelligenza e tutto quello che la lunga tratta degli antenati è venuta accumulando nell'esperienza millenaria. Onde già dentro i misurati limiti di ciò che è cognito a noi e nel processo visibile della vita, vi è una testimonianza di questo ben sottile vincolo che lega una tenue massa di materia ad un enorme cumulo d'energia psichica; e il fatto della generazione dimostra che la vita potenzialmente complicata, come quella che si dilegua o par dileguarsi nell'atto della morte può aver sede e sostegno in condizioni di materia molto semplici. Il che, se non altro, deve persuaderci che le proprietà della materia sono così complesse rispetto a quanto noi ne conosciamo, da non potersi tenere il fatto della morte così sostanziale e, per così dire, radicale da dover trarre seco necessariamente l'annichilamento di tante e sempre operose energie ». Vedi questo bel passo in Alessandro Chiappelli, *Guerra, amore ed immortalità*, Milano, Hoepli, 1916, pag. 149-150.

Digitized by Google

corrispondesse una fase di maggiore concentrazione della vita dello spirito? Questo fatto si osserva su vasta scala in tante fasi del nostro vivere, le quali senza di esso sarebbero un vero non senso.

Del resto siamo noi sicuri di poter morire del tutto?

Se, com'è indubitabile, noi siamo in massima parte i nostri morti, se le loro azioni materiali e spirituali, colle loro conseguenze prossime e remote, si estendono fino a noi, dunque i nostri morti sono ancora vivi dentro di noi. Ciò che ha vissuto vive ancora, e ciò che vive ora vivrà ancora nell'avvenire e forse in eterno.

Se, com'è indubitabile, noi siamo uniti solidamente con *tanti* nostri simili per una somma crescente di interessi, di sentimenti, di conoscenze, di ideali; se non è una frase vuota asserire che in certi casi uno stesso cuore batte in ognuno di noi, dunque noi non morremo del tutto, abbandonando la scena sensibile di questa vita. Anzi, se riusciremo ad aumentare progressivamente questa meravigliosa solidarietà, vivendo sempre più e meglio nello spirito altrui, penetrando le anime, fondendo intimamente i valori, noi vinceremo sempre meglio la morte, perchè noi impersonalmente sopravivremo nelle intelligenze, negli amori, nelle volontà dei nostri diletti.

Se, com'è indubitabile, il *noi* già nella vita dell'individuo è assai più che l'individuo isolato, in quanto è anche universale, e per la sua universalità partecipa della vita degli altri, se l'universale stesso, malgrado la sua impersonalità, può in noi e per noi divenire cosciente del suo valore, e se la morte non è che la scomparsa dell'individualità inferiore, dunque possiamo con virile tristezza pensare la dissoluzione del presente individuo.

Ciò che più importa diventa ora evidente.

Bisogna prendere intera coscienza di sè; bisogna cioè prender possesso di quel noi che è fuori del nostro individuo; bisogna dare un senso e un valore a questa conoscenza, e servircene per dirigere i nostri sforzi verso la piena consapevolezza dell'universale (1).

---

(1) « Conosci te stesso. È il punto di partenza e dev'essere il punto d'arrivo ». VARISCO, *Conosci te stesso*, 1912, pag. 33.

Digitized by Google

— Tu sei più largo di quel che credi. Tu sei anch'io; tu sei anche gli altri. Il fondo della tua vita s'estende anche fuori del tuo organismo, a tua insaputa.

Notre poitrine est trop étroite pour notre cœur (1),
Cet être souffre, donc je l'aime (2).

Perchè il poeta-filosofo così sospira? Perchè la sua delicata tenerezza arriva fino all'essere che soffre; perchè egli ha ingrandito l'orizzonte della sua coscienza, la sfera della sua azione morale; perchè infine l'allargamento ideale del suo cuore si risolve nell'allargamento reale della sua stessa esistenza.

C'è un senso e un valore universale così nella rivelazione della bellezza, come nella vera vita della poesia che nessuna critica insistente sull'arida individualità del lirismo riuscirà mai a distruggere, nonchè a comprendere *ex veritate*.

Il vero carattere del bello non è nè l'individualità, nè l'universalità, ma l'individualità dell'universale. Ecco ciò che dà ragione della fecondità morale della bellezza, dello slancio perenne degli artisti verso l'infinito, dei veri artisti infedeli al fatto per rimanere fedelissimi all'universale.

§ 6. — Ritorniamo all'interpretazione del dolore.

L'estrema paura del dolore non è ragionevole. Il suo difetto sta nel dimenticare il ritmo della vita, tessuto inevitabilmente di gioje e di dolori. Riconosciuta la funzione vitale del dolore e la sua portentosa fecondità non sarà impossibile trarne profitto. Da che proviene la nostra tristezza ordinaria pensando all'ora della morte? Proviene dall'idea della dissoluzione del nostro individuo, che si confonde coll'annientamento completo del noi.

Ma se il genio della specie umana non è effimero, neanche col suicidio noi possiamo annientarci del tutto.

E può darsi che qualche spirito forte, nella terribile ora, sappia ciò che vuole e ciò che fa e ne sia responsabile perfettamente; può darsi che voglia uccidere soltanto l'individuo, non per mo-

(1) Guyau, *op. cit.*, pag. 469.
(2) Guyau, *ibid.*, pag. 412.

Digitized by Google

rire, ma per vivere impersonalmente nell'universale. Rifugio sublime.

Certo quest'idea — come il bello e il buono, del resto — è una specie di tesi senza prova. Ma chi può impedirci di supporre che ogni uomo, a forza di sapere, d'amore e di volontà, possa aumentare la sfera della sua azione, projettare nelle altre coscienze i suoi valori, farsi più penetrabile e più penetrante, vivere più intensamente nello spirito e negli spiriti, resistere sempre più fortemente alla rapina del tempo, fissare sempre più a lungo la miglior parte di sè, realizzare infine una progressiva vittoria sulla morte? Grande invero, anzi enorme, è la potenza di concentrazione spirituale che l'uomo — nella sua progressiva capacità di autocausazione — può realizzare, facendosi sempre più intimo a sè, continuamente rinnovandosi nel perenne incremento di sè medesimo. C'è forse anche un superbo piacere nel sottrarre all'indifferente causalità della natura una vita, *pur* d'un sì rapido momento, e arricchirla del più eletto ideale. C'è forse per alcuno anche un selvaggio piacere nel non conoscere una ragione di più. E per altri sarà ancora la gioja, l'ardente gioja della bellezza, traverso il dolore:

Durch Leiden Freude,

l'impresa di Beethoven. D'altra gioja non brilla la virtù. E forse il vero senso della nostra moralità, cioè della nostra libertà morale d'autocausazione, che è in pari tempo la nostra sola grandezza (in questa vita che è per tre quarti un'inutilità, quando non è un'assurdità o qualche cosa di peggio) consiste nella fierezza, chiara e precisa ad ognuno che ne sia capace, di sapere e di volere vivere senza palliativi, senza vane illusioni, nella crescente amarezza della sorte (1).

È un desiderio austero di vivere per un ideale, malgrado il disgusto e anche il disprezzo per tanta parte della società così detta civile in cui ci sentiamo condannati a convivere, malgrado il nostro amore per i luoghi solitarj e selvaggi e l'istintiva

(1) Conferisci: « l'elevazione dello spirito al disopra di ogni moto soave o insoave della carne, e al disopra della gloriuzza, della morte e simili cose » che è l'insegnamento di Marco Aurelio. (*Ricordi*, X, 8).

Digitized by Google

preferenza di appressarci alla morte nel consorzio degli umili e dei sognatori.

Ecco l'ardente disperazione della sensibilità di fronte alla vita disgraziatamente cattiva, ecco l'ardente bellezza dell'amore nella sofferenza, ecco l'ardente lotta della libertà a cui non manca il coraggio di affermarsi anche nell'ora indeprecabile della morte.

Certo nelle ore solenni, quando al peso dei massimi problemi, l'anima è a sè stessa un enigma, quando l'esigenza spietata dell'interesse combatte coll'eroica esigenza del sacrificio, la concezione tragica della vita morale non può essere vinta e solo l'arte — perchè la bellezza interviene essenzialmente nella nostra esplicazione dell'universo — forse solo la veemenza della musica può esprimere il sospiro profondo dell'umanità.

Nell'accordo dell'amore colla tristezza, nella fusione del sapere colla volontà, noi vediamo dunque brillare la grazia e la potenza invincibile della filosofia.

FINE

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

TORINO - FRATELLI BOCCA, EDITORI - ROMA-MILANO

Biblioteca di Scienze Moderne

41. GARELLO. *La morte di Pan. Psicologia morale del mito* . . L. 8 —
42. SPENCER. *L'evoluzione morale* . . . . . » 7 —
43. LORIA. *La sintesi economica.* Studio sulle leggi del reddito . » 12 —
44. SPENCER. *L'evoluzione del pensiero* . . . . . » 10 —
45. GIOBERTI. *La teorica della mente umana - Rosmini ed i Rosminiani - La libertà cattolica* . . . . . » 15 —
46. COVOTTI. *La vita e il pensiero di A. Schopenhauer* . . . » 10 —
47. PASTORE. *Sillogismo e proporzione.* Contributo alla teoria e alla storia della logica pura . . . . . » 7 —
48. LEA. *Storia dell'inquisizione* . . . . . » 18 —
49. CHIAPPELLI. *Dalla critica al nuovo idealismo* . . . . » 8 —
50. NIETZSCHE. *Ecce Homo.* Come si diventa ciò che si è . . » 5 —
51. PAULSEN. *Introduzione alla filosofia* . . . . . » 10 —
52. GRANT-ALLEN. *L'evoluzione dell'idea di Dio.* Una indagine sulle origini delle religioni . . . . . » 12 —
53-54-55. WAGNER. *Trattato di geografia generale.* — Tre volumi . » 32 —
56. SERGI. *L'uomo.* Secondo le origini, l'antichità, le variazioni e la distribuzione geografica . . . . . » 20 —
57. FACCIOLI. *Trattato di Aviazione* . . . . . » 8 —
58. DE SANCTIS. *Storia della Repubblica Ateniese* . . . . » 12 —
59. WEININGER. *Sesso e carattere* . . . . . » 12 —
60. KOBATSCH. *Politica economica internazionale* . . . . » 12 —
61. SPINOZA. *L'Etica - Della correzione dell'intelletto* . . . » 10 —
62. KANT. *Prolegomeni ad ogni metafisica futura* . . . . » 9 —
63. COSTA. *Filosofia e Buddhismo* . . . . . » 10 —
64. MOSCA. *Elementi di scienza politica* (in corso di stampa).
65. MANARESI. *L'impero romano e il cristianesimo* . . . . » 12 —
66. TUNZELMANN. *La teoria elettrica ed il problema dell'universo.* Con illustrazioni . . . . . » 14 —
67. RATZEL. *Geografia dell'uomo.* Principii di applicazione della Scienza geografica alla Storia . . . . . » 15 —
68. ZINI. *La doppia maschera dell'universo.* Filosofia del tempo e dello spazio . . . . . » 14 —
69. JEMOLO. *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del 600 e del 700* . . . . . » 10 —
70. CROSA. *La sovranità popolare dal medio-evo alla rivoluzione francese* . . . . . » 8 —
71-72. DE SANCTIS. *Storia dei romani.* — Vol. III in due parti. L'età delle guerre puniche. Con 8 carte geografiche . . . » 30 —
73. NICEFORO. *La misura della vita.* Applicazioni del metodo statistico alle Scienze naturali, alle Scienze sociali ed all'Arte nette » 22 —
74. SERGI. *Italia - Le origini.* Antropologia - cultura e civiltà. Con 38 tavole . . . . . nette » 45 —
75. BIANCHI. *La meccanica del cervello* e la funzione dei lobi frontali. Con 61 figure e 4 diagrammi . . . . nette » 50 —
76. TOFFANIN. *La fine dell'umanesimo* . . . . . nette » 24 —
77. DE PRETTO. *Lo spirito dell'universo* . . . . nette » 28 —

NB. - Questi volumi si possono avere legati elegantemente in tela con fregi artistici, con aumento sul prezzo di L. 5 per ogni volume.

Digitized by Google

IN PREPARAZIONE:

TURCHI. — *Storia delle religioni.* — 2ª edizione.
LORIA. — *I fondamenti scientifici della riforma economica.*
MASCI. — *Pensiero e conoscenza.*
DESSAU. — *Origini e sviluppo della fisica moderna.*
MICHELS. — *Patria.*

SCRITTI MATEMATICI

OFFERTI

AD

ENRICO D'OVIDIO

In occasione del suo LXXV genetliaco

DAI PROFESSORI: E ALMANSI — G. BERNARDI — M. BOTTASSO — F. CASTELLANO — G. CASTELNUOVO — G. FANO — G. FUBINI — F. GERBALDI — G. GIAMBELLI — N. JADANZA — E. LAURA — B. LEVI — L. LOMBARDI — G. LORIA — G. PEANO — A. PENSA — G. SANNA — C. SEGRE — F. SEVERI A. TERRACINI — E. G. TOGLIATTI

E PUBBLICATI PER CURA DI

FRANCESCO GERBALDI E GINO LORIA

Un volume in-8° — L. 30

ANNIBALE PASTORE

IL PENSIERO PURO

Un volume in-8° — L. 12

Digitized by Google